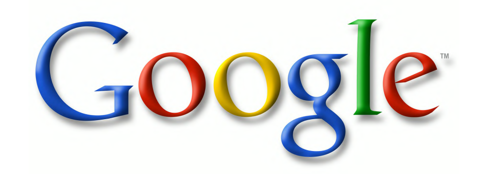
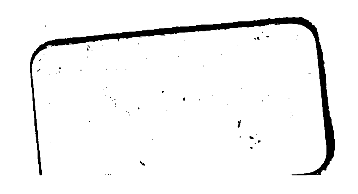
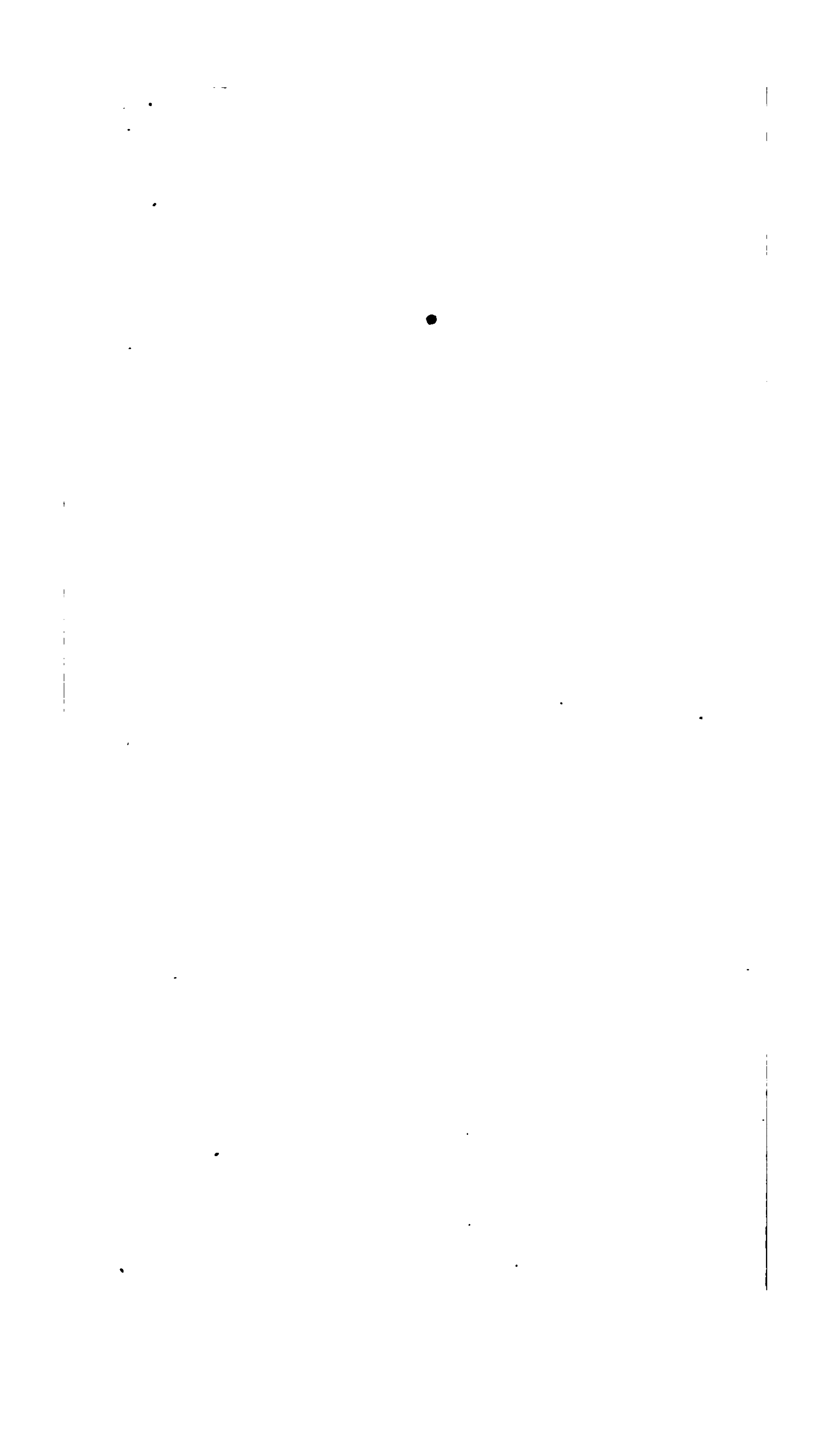
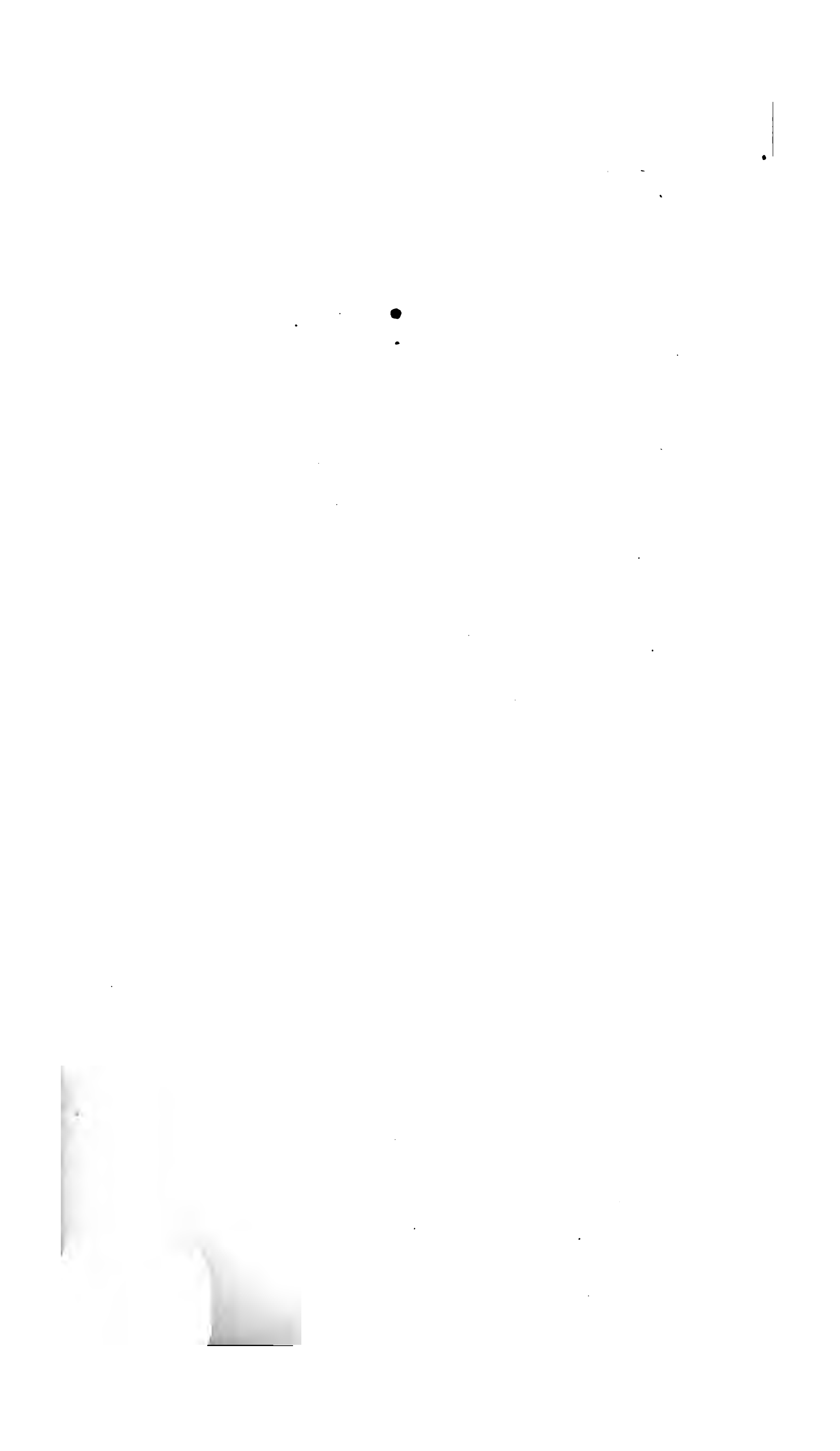










Zeitschrift
für die
historische Theologie.

In Verbindung
mit der
historisch-theologischen Gesellschaft
zu Leipzig
herausgegeben
von

D. Christian Friedrich Illgen,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leipzig.

Zwölfter Band.

Neue Folge. Sechster Band.

Mit einer Steindrucktafel.

Leipzig, 1842.
Verlag von L. H. Bösenberg.

Zeitschrift
für die
historische Theologie.

In Verbindung
mit der
historisch-theologischen Gesellschaft
zu Leipzig
herausgegeben
von

D. Christian Friedrich Illgen,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leipzig.

Jahrgang 1842.

Mit einer Steindrucktafel.

Leipzig, 1842.
Verlag von L. H. Bösenberg.

Inhalt des Jahrganges 1849.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1842. 1. Heft.

I.

Einige Bemerkungen
über die
Geschichte der Lehre vom Abendmahle in den drei ersten Jahrhunderten.

Von

D. Johann Georg Vitus Engelhardt,
Kirchenrath und Professor der Theologie zu Erlangen.

Ueber die Lehre vom Abendmahle findet sich in den Glaubensbekenntnissen der drei ersten Jahrhunderte keine Bestimmung. Alle Christen waren überzeugt, dafs sie im Abendmahle Leib und Blut Christi genössen. Die Beantwortung der Frage, in welcher Weise dieses geschehe, war der Forschung der Lehrer überlassen, und diese haben theils gegen Doketen und Gnostiker die Realität des im Abendmahle genossenen Leibes und Blutes Christi behauptet (Ignatius, Irenäus, Tertullian), theils ihre Ansichten von der Menschwerdung Christi mit den Vorgängen beim Abendmahle in Verbindung gesetzt (Justin), theils in Uebereinstimmung mit ihrem dogmatischen Gesammtsysteme eine idealistische Ansicht vom Abendmahle geltend gemacht (Origenes).

Wenn ich im Folgenden einige Bemerkungen über die Geschichte der Abendmahlslehre in den drei ersten Jahrhunderten vortrage, so ist mein Zweck nicht, eine der bestehenden symbolischen Auffassungsweisen in diesem oder jenem Schriftsteller dieser Jahrhunderte nachzuweisen, sondern ich wünsche so unbefangen als möglich zu zeigen, wie die aus jener Zeit uns vorliegenden Ansichten über das Abendmahl, bei durchaus bleibender Annahme

des wirklichen Genusses des Leibes und Blutes Christi, aus der Stellung der einzelnen Lehrer hervorgegangen sind.

Ich sage: bei durchaus bleibender Annahme des wirklichen Genusses des Leibes und Blutes Christi. Denn die allgemeine Ansicht der *Kirche* war in diesen Zeiten, dafs die Communicirenden wirklich Leib und Blut Christi genössen. Diefs ergiebt sich nicht nur aus den betreffenden Stellen des **Ignatius**, des **Justin** und des **Irenäus**, sondern auch aus denen des **Tertullian** und des **Origenes**[1]).

Von den hieher gehörigen Stellen der kürzern Briefe

---

1) Diese Väter haben die Einsetzungsworte und das sechste Kapitel des Evangeliums Johannis zugleich berücksichtigt. Jene gaben ihnen die Gewifsheit, dafs beim Abendmahle wirklich Leib und Blut Christi genossen würden, dieses belehrte sie über die Wirkungen des Abendmahlsgenusses und insbesondere über dessen nahe Beziehung zur Unsterblichkeit des Leibes. Zugleich fanden sie in diesem Kapitel so viele Hinweisungen auf die Abendmahlsfeier selbst, dafs ihre Darstellung der Lehre nothwendig davon bestimmt werden mufste. Auch hier spricht ja Jesus das Dankgebet über die Brode, die dem Volke vertheilt werden, und sie vervielfältigen sich auf wunderbare Weise in Folge des Dankgebetes. Zugleich aber weiset Jesus das im Irrthume befangene Volk von dem Brode, als der vergänglichen Speise, auf die in's ewige Leben bleibende Speise hin, die ihm der von Gott dem Vater versiegelte Menschensohn geben soll. Diese ewige, göttliche Speise sollen die Menschen wirken, Gottes Werk aber ist der Glaube an den Gesandten Gottes. Die Menge fordert ein Wunderzeichen, das den Glauben an ihn wirken soll, von Jesu, und weil von Brod die Rede ist, erwähnt sie des Manna, des Brodes vom Himmel, das Moses den Israeliten gegeben habe, und Jesus benutzt diese Forderung, um ihr den richtigen Begriff von dem Brode vom Himmel zu geben. Nicht Moses habe diefs gegeben, sondern er, Jesus selbst, sey das Brod des Lebens, das jeden Hunger und jeden Durst stillt; er als das lebendige Brod giebt Unsterblichkeit, und er wird sein Fleisch geben für das Leben der Welt. Dieses Fleisch des Menschensohnes mufs essen, sein Blut mufs trinken, wer das ewige Leben in sich haben und auferweckt seyn will am jüngsten Tage. Wer die rechte Speise und den rechten Trank isset und trinket, sein Fleisch und sein Blut, der bleibet in Jesu und Jesus in ihm; wer ihn isset, der lebet um Jesu willen. Aber der Geist ist es, sagt er seinen Jüngern, die um Erklärung dieser Worte fragen, der da lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze. Die Worte, die er redet, die sind Geist und Leben.

des **Ignatius** (deren Aechtheit nach den neuesten Untersuchungen feststeht) lehrt die eine die innige Beziehung des Abendmahlsgenusses zur Unsterblichkeit (*an die Epheser* Cap. 20: das Brod, welches die Epheser einig brechen, ist φάρμακον ἀθανασίας und ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός), die andere aber (*an die Smyrnäer* Cap. 7) tadelt die Heterodoxen, welche sich des Gebetes und der Eucharistie deshalb enthalten, weil sie nicht glauben, dafs das Abendmahl der Leib des für uns gestorbenen Christus ist, welchen Gott durch seine Güte auferweckt hat. Dafs der Leib Christi im Abendmahle genossen werde, setzt **Ignatius** hier als allgemeine Ansicht der orthodoxen Kirche voraus, und er legt gegen die Doketen das Gewicht darauf, dafs es der wirkliche Leib Christi ist, der für uns gestorben und von Gott auferweckt ist, den wir im Abendmahle geniefsen [2]).

Justin sagt nichts Anderes. Die hieher gehörige Stelle aus der *ersten Apologie* (*Opp.* ed. Colon. p. 98.) enthält folgende Sätze: 1) Brod und Wein im Abendmahle sind nicht gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Wein. 2) Dieses Brod und dieser Wein sind Fleisch und Blut

2) Die Stellen, in welchen **Ignatius** σάρξ im bildlichen Sinne gebraucht, sprechen nicht dagegen, dafs er in dieser Stelle das wirkliche Fleisch gemeint habe. Er konnte ganz wohl das Erbauetwerden im Glauben das Fleisch des Herrn und das Erbauetwerden in der Liebe das Blut Jesu Christi nennen, ohne damit eine geistige Erklärung der Elemente des Abendmahles geben zu wollen. Offenbar hat er im Briefe *an die Smyrnäer* Cap. 1 dasjenige, was Jesus (*Joh.* 6) über sein Fleisch und sein Blut und über die Wirkungen des Genusses von Beidem sagt, im Auge, eben so *an die Philadelphier* Cap. 8, wo er das Evangelium das Fleisch Jesu nennt, und *an die Römer* Cap. 7, wo er von dem Brode Gottes, dem himmlischen Brode, dem Brode des Lebens spricht, welches sey das Fleisch Christi, des Sohnes Gottes, der späterhin aus dem Saamen Davids geboren, und von dem Tranke Gottes, seinem Blute, welches die unsterbliche Liebe und das ewige Leben sey; hier aber spricht er ohne alle bildliche Beimischung aus, dafs im Abendmahle der wirkliche für uns gestorbene und von Gott auferweckte Leib Christi genossen werde. In den zuletzt angeführten Stellen redet er von den Wirkungen des Genusses des Fleisches und Blutes Christi nach *Joh.* 6, in der Hauptstelle aber von demjenigen, was eigentlich im Abendmahle genossen wird.

Jesu Christi. 3) Um diefs zu verstehen, mufs man daran denken, wie unser Heiland, Jesus Christus, Fleisch wurde. Er wurde es durch den göttlichen Logos, den Erstgebornen Gottes, der über die Jungfrau kam und sie befruchtete. Durch diesen Logos erhielt Christus Fleisch und Blut. Eben so sind Brod und Wein, über welche das Dankgebet ausgesprochen ist und welche durch den Uebergang in unser Fleisch und Blut unser Fleisch und Blut nähren, Fleisch und Blut des menschgewordenen Christus.

Es entsprechen sich hier die Sätze: Die Jungfrau wird durch den Erstgeborenen Gottes, den göttlichen Logos, befruchtet, und durch diese Befruchtung erhält Jesus Christus die menschliche Natur, und: Brod und Wein, über welche das Dankgebet (*δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*) ausgesprochen wird, sind Fleisch und Blut Christi. Die *εὐχὴ λόγου* und das *εὐχαριστῆναι* erklären sich aus den Worten der vorhergehenden Beschreibung der Abendmahlshandlung (p. 97.): *Ὁ προεστὼς — αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.*

Brod und Wein also sind Leib und Blut Christi, gehen in unser Fleisch und Blut über und nähren dieselben. Justin sagt nicht, dafs durch das Gebet Brod und Wein zu Leib und Blut Christi werden, sondern aus seiner Vergleichung geht hervor, dafs sie das werden durch eine ähnliche Wirkung, wie diejenige war, durch welche der Logos die Jungfrau befruchtete und Christo die menschliche Natur gab. Wie diefs geschehe, scheint Justin sich selbst nicht deutlich gedacht zu haben, wenigstens hat er diefs nicht klar ausgesprochen. Ganz bestimmt aber sagt er: Brod und Wein im Abendmahle werden genommen als Leib und Blut des menschgewordenen Christus; sie sind nicht Zeichen oder Symbole oder Typen [3]).

---

3) Der *Dialogus cum Tryphone Judaeo* giebt keine weiteren Aufschlüsse über Justins Ansicht von der Gegenwart Christi im Abendmahle. Cap. 41 (vgl. Cap. 72) wird hervorgehoben, dafs das Abendmahl ein Mahl der Erinnerung an Christi Leiden sey, bei welchem Mahle Gott

Dafs Irenäus derselben Ansicht sey, hat zum Theil schon Semler[4]) nachgewiesen, neuerlichst aber Thiersch[5]) vollständig bewiesen. Ich habe für meinen Zweck nur Folgendes hierüber zu sagen. Irenäus spricht (*contra haeres*. Lib. IV. Cap. 18. ed. Massuet.) von der Behauptung der Gnostiker, dafs das Fleisch vernichtet werde, d. h. dafs der Körper nicht auferstehe und zugleich mit der Seele unsterblich sey. Wie können sie das sagen, fragt er, da dieses Fleisch doch vom Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird? Sie setzen sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst. Dafs Fleisch und Blut des Herrn im Abendmahle genossen werde, nehmen sie an, die Fortdauer des dadurch zur Unsterblichkeit genährten Leibes aber verwerfen sie. Dagegen stimmt unsere

---

für die Schöpfung der Welt zum Besten der Menschen, für die Befreiung von der κακία und für die Besiegung der ἀρχαί und ἐξουσίαι durch Christus gedankt werde. Aus der Bemerkung, welche Justin hier macht, dafs Christus gelitten habe ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, könnte man vielleicht auf seine Ansicht von der Wirkung des Abendmahles schliefsen. Mit der Lehre vom Abendmahle hangt auch die Behauptung zusammen, welche Cap. 54 (vgl. Cap. 63) aufgestellt wird, dafs das Blut Christi nicht aus menschlichem Saamen, sondern aus Gottes Kraft sey, und die Erklärung von στολή (eben daselbst). Auch was Cap. 57 von dem Essen der Engel gesagt wird, liefse sich zur Erläuterung der Ansicht Justins von dem Genusse des Leibes und Blutes im Abendmahle anwenden.

Wenn wir nur diese Stellen Justins über das Abendmahl hätten: so würden wir es wahrscheinlich finden müssen, dafs er das Abendmahl als Erinnerungsmahl betrachtet, dennoch aber etwas Geheimnifsvolles in dem Blute und somit auch in dem Leibe, die beim Abendmahle genossen werden, und in der Art des Genusses selbst angenommen habe. Nun aber erläutern sich diese Stellen aus der vollständigen und klaren Darlegung der Justinischen Ansicht von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle in der *gröfseren Apologie*, welche uns die von den Aposteln her überlieferte Ueberzeugung der Gemeinde giebt.

4) *Historische Einleitung zu Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten*, Bd. 2 S. 108 ff.

5) Heinrich Wilhelm Joseph Thiersch (Licentiat und Privatdocent der Theologie zu Erlangen): *Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie, aufs Neue untersucht.* In Rudelbachs und Guerike's *Zeitschrift für die gesammte Lutherische Theologie und Kirche*, 2 Jahrg. 1841, 4. Quartalheft S. 40 ff.

Lehre (dafs das Fleisch unsterblich ist) mit der Eucharistie, und die Eucharistie bestätigt hinwiederum unsere Lehre von der Unsterblichkeit des Körpers. Wir bringen nämlich Gott dar, was sein eigen ist (d. h. Brod und Wein, welche er geschaffen hat und die daher sein eigen sind, nicht des Demiurgen), und verkündigen dem gemäfs die Gemeinschaft und Vereinigung des Fleisches und Geistes. Das Brod, das von der Erde ist, das irdische Brod (beim Abendmahle), empfängt die Anrufung Gottes (es wird Gott über dasselbe angerufen) und ist dann nicht mehr gemeines Brod, sondern Eucharistie (Abendmahl), und besteht aus zwei Stücken, aus einem irdischen und einem himmlischen. Eben so sind unsere Körper, wenn sie an der Eucharistie Theil nehmen, nicht mehr sterblich, sondern haben die Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Abendmahl besteht also aus zwei Stücken, vielmehr das Brod besteht aus zwei Stücken, das irdische Brod, nachdem Gott über dasselbe angerufen worden ist. Vor der Anrufung war es blofses irdisches Brod; nach der Anrufung ist es nicht mehr irdisches Brod allein, sondern es ist Etwas dazu gekommen. *Ἐπίγειον* war es vor der Anrufung; nach der Anrufung ist es *ἐπίγειον καὶ οὐράνιον*. Das *οὐράνιον* ist durch die Anrufung hinzugekommen. Was ist dieses *οὐράνιον*, dieses eine Stück der Eucharistie? Leib des Herrn, Blut des Herrn, durch welche das Fleisch (der Körper des Empfangenden) beim Genusse des Abendmahles genährt wird.

Von demselben Puncte, mit welchem Irenäus die Stelle über das Abendmahl IV. 17. 18. geschlossen hatte, von dem Zusammenhange nämlich des Abendmahlsgenusses mit der Unsterblichkeit des menschlichen Leibes, geht er V. 2, 2—3. wieder aus. Diejenigen, sagt er, sind ganz und gar eitel, welche die Seligkeit des Fleisches leugnen und seine Wiedergeburt verachten, indem sie behaupten, dafs das Fleisch der Unsterblichkeit nicht fähig sey. Wenn aber, fährt er fort, das Fleisch nicht selig wird: so hat uns der Herr auch nicht mit seinem Blute erkauft, so ist der Kelch des Abendmahles nicht die Gemeinschaft seines Blutes, noch das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft

seines Leibes. Denn es giebt kein Blut aufser demjenigen, das in den Adern und dem Fleische und der übrigen Substanz des Menschen ist, durch welche das Wort Gottes wahrhaft (Mensch) geworden ist. Durch sein Blut hat er uns erkauft (*Col.* 1, 14.). Wir sind seine Glieder und werden durch die Creatur (durch die geschaffenen Nahrungsmittel) genährt; die Creatur giebt er uns, indem er seine Sonne aufgehen läfst und regnen, wie er will. Den Kelch, der aus der Schöpfung ist, d. h. den geschaffenen Wein, hat er für sein eigenes Blut erklärt (er hat erklärt, dafs dieser geschaffene Wein im Kelche sein eigenes Blut sey). Aus diesem Blute, d. h. mit demselben, tränket (δεύει) er unser Blut. Das Brod aus der Schöpfung (d. h. das geschaffene Brod) hat er bestimmt für seinen eigenen Leib erklärt, durch welchen er unserm Körper Wachsthum giebt. Er tränkt also unser Blut durch den Wein, welcher sein Blut ist, und giebt unserm Körper Wachsthum durch das Brod, welches sein Leib ist. Gott läfst regnen, wie er will, dadurch tränkt er die Creatur (die zur Nahrung bestimmten Geschöpfe); Gott giebt sein Blut, dadurch tränkt er unser Blut. Gott läfst die Sonne scheinen und giebt dadurch der Creatur Wachsthum; er giebt uns seinen Körper und giebt dadurch unserm Leibe Wachsthum. Der gemischte Kelch und das gewordene Brod (der irdische Wein und das irdische Brod) nehmen den λόγος τοῦ θεοῦ auf (die über sie ausgesprochene ἐπίκλησις) und werden Eucharistie des Leibes und Blutes Christi. Aus diesen aber (aus Leib und Blut) wächst und besteht die Substanz unsers Fleisches (unsere ganze Leiblichkeit). Wie können nun die Gnostiker sagen, dafs das Fleisch derjenigen Gabe Gottes, welche das ewige Leben ist, nicht empfänglich sey, das Fleisch, das doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und ein Glied des Herrn ist? Denn wir sind ja nach *Ephes.* 5, 30. Glieder des Leibes aus seinem Fleische und aus seinem Gebeine, und der Apostel redet in dieser Stelle nicht (Gnostischer Weise) von irgend einem geistigen, unsichtbaren Menschen, da ja ein Geist nicht Fleisch und Bein hat, sondern er spricht von der wahrhaften menschlichen Gesammtleiblichkeit, die aus Ner-

ven und Fleisch und Knochen besteht, und genährt wird aus dem Kelche, welcher ist sein Blut, und Wachsthum empfängt aus dem Brode, welches ist sein Leib.

Diefs erläutert sich durch ein Gleichnifs. Das Holz des Weinstocks wird in die Erde gesteckt und bringt Frucht zu seiner Zeit; das Weizenkorn fällt in die Erde, wird aufgelöset und steht vielfach auf durch den Geist Gottes, der Alles zusammenhält. Der vom Weinstocke kommende Wein und das aus dem Weizenkorne kommende Brod gelangen durch die Weisheit Gottes zum Gebrauche der Menschen, sie nehmen den λόγος τοῦ θεοῦ (die ἐκκλησις) auf und werden Eucharistie, d. h. Leib und Blut Christi. Wie nun das Holz des Weinstocks in die Erde gesenkt wird und Frucht trägt; wie das Weizenkorn in die Erde fällt und auferstehend in der Aehre viele Körner giebt: so werden unsere Körper durch die Eucharistie genährt und, so genährt, in die Erde gelegt und in ihr aufgelöset, und stehen auf zu ihrer Zeit, wenn der λόγος τοῦ θεοῦ ihnen die Auferweckung verleiht zur Ehre Gottes des Vaters, der dem Sterblichen Unsterblichkeit schafft und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit umsonst giebt, weil Gottes Kraft in der Schwachheit vollendet wird. Dadurch also werden die Körper unsterblich, dafs sie durch das Fleisch und Blut Christi im Abendmahle genährt werden. Wenn der Sohn Gottes zur Auferweckung der Todten kommt, so weckt er die durch seinen Leib und sein Blut Genährten auf. — Es gehört nicht hieher, nachzuweisen, wie sich Irenäus dieses Verhältnifs gedacht habe, und wie er die allgemeine Auferstehung und Unsterblichkeit mit dieser seiner Annahme von der Unsterblichkeit derjenigen, welche das Abendmahl genossen haben, in Verbindung bringt. Ganz bestimmt aber erhellt aus den beiden angeführten Stellen, dafs Irenäus sich Brod und Wein und Leib und Blut zugleich und wirklich, real, in den Elementen des Abendmahles dachte.

Wenn wir sagen, dafs Tertullian dieselbe Ansicht gehabt habe und ausspreche: so wird diefs auffallen. Dennoch ist es so. Tertullian hatte gleichfalls die in der Kirche allgemein geltende Ansicht: Brod und Wein

sind Leib und Blut Christi, nicht Zeichen, nicht Bilder. Er scheint allerdings das gerade Gegentheil zu lehren. Denn er sagt ja (*adv. Marcion.* IV. 40.), Christus habe das Brod zu seinem Leibe gemacht, indem er gesagt habe: *das ist mein Leib;* das heifse aber, setzt Tertullian hinzu, *figura corporis mei; figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus.* Er erklärt sich gegen Marcions doketische Ansicht vom Leibe Christi, indem er sagt, dafs es nur von einem wahren, wirklichen Körper eine *figura* geben könne; ein *phantasma* könne keine Figur annehmen. Hätte er, fährt Tertullian fort, vom Brode deshalb gesagt, dafs es sein Leib sey, weil er keinen wahren Leib hatte, so dafs also das Brod die Stelle des Leibes hätte vertreten müssen: so hätte er ja das Brod und nicht seinen Leib für uns dahingeben, also kreuzigen lassen müssen. Aber es habe seinen guten Grund, dafs Christus seinen Leib Brod nenne; das Brod sey ja schon früher *figura corporis Christi* gewesen. Schon bei *Jeremias* 11, 19. (nach den LXX) sage Christus von seinen Gegnern, dafs sie rufen: ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ, da sey das Holz das Kreuz und das Brod der Leib Christi. Christus nun erkläre das, was im A. T. dunkel gesagt sey. Indem er, der *illuminator antiquitatum,* seinen Leib bei der Einsetzung Brod genannt habe, habe er genugsam erklärt, was er in jener Stelle des *Jeremias* unter dem Brode habe verstanden wissen wollen, d. h. wir, die wir die Einsetzung des Abendmahles kennen, wissen, dafs die Widersacher mit jenem Ausrufe: „Lasset uns sein Brod an's Holz schlagen!" nichts Anderes sagen wollten, als: „Lasset uns seinen Leib an's Kreuz schlagen!" Dort stand Brod für den wirklichen Leib; so ist auch in den Einsetzungsworten Brod für den wirklichen Leib gesetzt.

Dafs aber der Leib Christi ein wirklicher, dafs er kein Scheinkörper gewesen sey, das erhelle auch aus dem, was Christus vom Kelche sage: *das ist mein Blut des neuen Testamentes.* Dieses Testament, setzt Tertullian hinzu, ist mit Christi Blut versiegelt. Christi Körper hat also Blut. Nun kann aber kein Körper Blut haben, als ein fleischerner Körper. Wenn man auch sagt: die Qualität

des Körpers Christi ist keine fleischerne, d. h. Christi Körper ist seiner Qualität nach kein fleischerner: so wird doch immer feststehen, daſs nur ein fleischerner Körper Blut haben könne. Nun ist bewiesen, daſs Christus einen wirklichen Körper hatte, weil er Fleisch hatte; daſs er aber Fleisch hatte, ist dadurch bewiesen, daſs gesagt ist, daſs er Blut hatte.

Wie nun aber Christus vom Brode gesagt hatte: *das ist mein Leib*, d. h. *figura corporis mei:* so hatte er auch vom Weine gesagt: *das ist mein Blut*, d. h. *figura sanguinis mei.* Als *figura sanguinis*, sagt Tertullian, sey aber der Wein von Alters her betrachtet worden. Man sehe das aus *Jes.* 63, 1—2., wo der prophetische Geist den Herrn gleichsam schon sehe, wie er zum Leiden gehe, nämlich mit Fleisch bekleidet leide, und den blutigen *habitus* des Fleisches durch die rothe Farbe der Kleider bezeichne; noch deutlicher sehe man es aus 1 *Mos.* 49, 11., wo es heiſse: *er wird sein Kleid in Wein waschen und seinen Mantel in Traubenblut.* So hat, sagt Tertullian, Christus jetzt sein Blut im Weine geweiht (d. h. er hat gesagt, daſs der Wein sein Blut sey), er, der damals den Wein im Blute *figuravit* (d. h. der gesagt hat, daſs er im Traubenblute, der *figura* des Blutes, seinen Mantel waschen werde).

Fassen wir das, was Tertullian in dieser Stelle sagt, kurz zusammen: so erhalten wir folgende Sätze: 1) Christus sagt: *das ist mein Leib, das ist mein Blut*, d. h. *figura corporis mei, sanguinis mei.* 2) Ein Scheinkörper kann keine *figura* haben, also muſs Christi Körper ein wirklicher Körper gewesen seyn. 3) Brod und Wein als *figurae corporis et sanguinis* aufzuführen, ist nichts Neues; die Stellen aus der *Genesis*, aus *Jesaias* und *Jeremias* beweisen das.

Die beiden andern hieher gehörigen Stellen sprechen ganz dasselbe aus. Tertullian sagt *adv. Marcion.* I. 14.: „Der höchste Gott verschmäht das Brod nicht, *quo ipsum corpus suum repraesentat*“ (durch welches er seinen eigenen Körper darstellt, d. h. welches die *figura* seines eigenen Körpers ist), und III. 19. erklärt er: „Christus nennt das Brod seinen Leib, damit man auch durch diese Benennung

einsehe, dafs er dem Brode die *figuram corporis sui* gegeben habe, er, Christus, dessen Körper der Prophet vormals *figuravit in panem,* d. h. als Brod dargestellt hat, und der Herr sollte dieses *sacramentum* (Geheimnifs) auslegen", d. h. sagen, wie dasjenige, was der Prophet vom Brode gesagt habe, von dem Körper des Herrn zu verstehen sey.

Wenn man in diesen Stellen eine bildliche Ansicht Tertullians vom Abendmahle sieht: so widerspricht er sich; denn in andern Stellen, in welchen er nicht gegen Gnostiker polemisirt, sagt er ganz bestimmt, dafs im Abendmahle Fleisch und Blut des Herrn genossen werde. Wenn wir auch die Stelle *de oratione* Cap. 6. übergehen wollten: *corpus ejus in pane censetur,* die uns aber als der Schlüssel der Ansicht Tertullians vom Abendmahle erscheint: so heifst es doch *de pudicitia* Cap. 9. ganz bestimmt: *opimitate Dominici corporis vescitur, Eucharistia scilicet,* und *de resurr. carn.* Cap. 8.: *Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* Also ist hier kein geistiger Genufs, sondern ein wirkliches leibliches Essen und Trinken.

Wie stimmt Beides zusammen? Wenn Tertullian *figura* in dem Sinne von Bild, Zeichen genommen hätte: so wären Brod und Wein auf dem Altartische Bilder, Zeichen des nicht daseyenden Leibes und Blutes Christi. Das meint er aber gewifs nicht; denn er sagt ja in den beiden zuletzt angeführten Stellen, dafs der Communicant Leib und Blut Christi esse. Wenn er nicht polemisirt, spricht er den einfachen Kirchenglauben aus; in der Polemik gegen Marcion aber bedient er sich einzelner Puncte in der Lehre vom Abendmahle, um den Doketismus der Marcioniten zu bekämpfen. Ihr sagt, hält er den Marcioniten entgegen, Christus hat keinen wirklichen, sondern nur einen Scheinkörper gehabt; aber dieser sein Körper wird doch dargestellt durch das Brod, das beim Abendmahle auf dem Altare ist. Dieses Brod ist doch ein wirkliches, kein scheinbares Brod, es kann als wirkliches nur Wirkliches darstellen, also mufs der Leib, den es darstellt, ein wirklicher Leib seyn. Dafs diese Darstellung aber von Tertullian nicht als eine bildliche gemeint seyn könne, bei wel-

cher die abgebildete Sache selbst nicht da ist, sondern eben nur das Bild, also hier nur Brod und Wein, aber nicht Leib und Blut Christi, das geht aus den Stellen, wo er ganz unzweideutig vom Genusse des Leibes und Blutes Christi durch die Communicanten redet, klar hervor. Will man also den Tertullian nicht in dem Verdachte haben, dafs er sein von dem Verhältnisse der *figura* zu dem *figuratum* hergenommenes Argument gegen die Marcioniten nur rabulistischer Weise gebraucht habe: so mufs man eine Erklärung des Begriffs *figura* suchen, die mit dem deutlich ausgesprochenen Satze des Tertullian, dafs Leib und Blut wirklich genossen werden, sich verträgt. Diefs möchte auf folgende Weise geschehen können. Tertullian glaubt mit der Kirche, dafs beim Abendmahle Leib und Blut Christi auf dem Altare sind. Nun sieht man aber Leib und Blut nicht, sondern nur Brod und Wein. Da Christus aber gesagt hat: *diefs ist mein Leib, diefs ist mein Blut:* so müssen Leib und Blut da seyn; sie sind aber für unsere äufseren Sinne nicht als Leib und Blut da, sondern in der *figura,* in der Erscheinungsform von Brod und Wein. Brod und Wein sind unleugbar da, eben so unleugbar, nach Jesu Versicherung, Leib und Blut; unsere äufseren Sinne aber nehmen nur die *figura,* Brod und Wein, wahr. Da aber diese *figura* ein Wirkliches ist: so mufs auch das *figuratum,* Leib und Blut, ein Wirkliches seyn. *Corpus ejus in pane censetur,* ist der kürzeste Ausdruck für diese Ansicht. [6])

---

6) Ernesti hat in der bekannten Erklärung im *Antimuratorius* diejenigen Stellen nicht berücksichtigt, in welchen Tertullian von dem Genusse des wirklichen Leibes Christi durch die Communicirenden redet, und die Ansicht der Katholischen, so wie der Reformirten Kirche blofs durch die Erklärung des Wortes *figura* zu widerlegen gesucht. Sein Hauptsatz ist, dafs *figura* nicht blofs ein wahrnehmbares Zeichen eines abwesenden nicht wahrnehmbaren Dinges, sondern auch eines gegenwärtigen nicht wahrnehmbaren Dinges sey. Die Beispiele aber, die er von den Redefiguren der Sachwalter und Historiker hernimmt und davon, dafs der Sabbath bei den Kirchenvätern *figura vitae coelestis* und das Osterlamm *figura Christi mortui* heifsen, treffen nicht ganz. Bei den Redefiguren versteht sich das von selbst; aber auch im Sabbath ist

Origenes hat sich ganz an die Johanneische Stelle gehalten. Den Glauben der Gemeinde, dafs im Abendmahle

---

nicht das vollständige himmlische Leben, im Osterlamme nicht der vollständige *Christus mortuus*, wie im Brod und Wein der vollständige Leib Christi ist. Dafs **Tertullian** aber sich dieses vollständige Seyn des Leibes Christi im Abendmahle wirklich gedacht habe, geht nur aus den Stellen hervor, in welchen er von dem wirklichen Genusse dieses Leibes durch die Communicirenden redet, und erst aus diesen Stellen erhellt vollkommen, in welchem Sinne er *figura* gebraucht habe.

Der gründliche Kenner des Tertullian, D. **Neander**, hat (*Antignostikus, Geist des Tertullianus*, S. 517 ff.) die verschiedenen Stellen, die sich bei diesem Schriftsteller über das Abendmahl finden, aus der allgemeinen Anschauungsweise desselben zu erklären versucht. Bei der oben gegebenen Darstellung kommt Alles auf die Bedeutung an, in welcher **Tertullian** das Wort *figura* nahm. **Neander** nimmt dieses Wort im Sinne eines „darstellenden Zeichens" und schliefst aus den Stellen, in welchen *figura* und *repraesentat* vorkommt, mit Beiziehung der Stelle *de anima* Cap. 17. (*vinum in sanguinis sui memoriam consecravit*), dafs **Tertullian** dem Abendmahle *in gewisser Hinsicht* eine symbolische Bedeutung zugeschrieben und die Einsetzungsworte, wie **Zwingli**, erklärt habe. Es würde dagegen Nichts eingewendet werden können, wenn nachgewiesen wäre, dafs *figura* in den betreffenden Stellen des **Tertullian** ein „darstellendes Zeichen" bedeute. Das aber ist eben die Frage, die **Ernesti** bereits verneint hat. Wenn **Tertullian** eine Ansicht vom Abendmahle hätte vortragen wollen, wie **Zwingli** sie aufstellte: so würde man erwarten müssen, dafs er statt *figura* ein anderes Wort, z. B. *typus*, oder *similitudo*, oder *signum*, oder *imago* gebraucht hätte. Indem er sagt: *hoc est corpus meum*, ist so viel, als: *hoc est figura corporis mei*, sagt er nicht: das Brod ist das Zeichen, oder die Aehnlichkeit, oder das Bild meines Leibes, sondern (und das ist ein grofser Unterschied) es ist die *figura* meines Leibes. Wenn Etwas als Zeichen, oder Bild, oder Aehnlichkeit, oder Typus eines Andern erscheint: so ist das, dessen Bild, Zeichen u. s. w. erscheint, abwesend gedacht; wenn aber Etwas unter der *figura* eines Andern erscheint: so ist sowohl die *figura* als das *figuratum* gegenwärtig; die *figura* ist, wie oben gesagt ist, die Erscheinungsform des *figurati*, hier also Brod Erscheinungsform des Leibes.

Man müsse, sagt **Neander**, Ausdrücke von dieser Art bei dem **Tertullian** desto strenger nehmen, „je weniger er seiner ganzen fleischlich-realistischen Geistesrichtung nach an und für sich habe geneigt seyn können, gerade solcher Ausdrücke von rein geistiger Deutung sich zu bedienen". Diese Bemerkung spricht, wie es scheint, ganz für die oben versuchte Erklärung, wenn man das Wort *figura* in seinem Unterschiede von Bild, Zeichen u. s. w. fafst.

wirkliches Fleisch und wirkliches Blut Christi genossen werden, erklärt er für die Annahme der ἀκεραίων, welche

---

Neander verkennt die Wichtigkeit der Stellen *de resurr. carn.* Cap. 8. und *de pudicit.* Cap. 9. nicht, und bemerkt blofs, um seine Erklärung der scheinbar für eine symbolische Ansicht des Abendmahles sprechenden Stellen zu stützen, dafs Ausdrücke dieser Art (in welchen nämlich unzweideutig ein wirklicher Genufs des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ausgesprochen wird) selten seyen, obgleich Tertullians Geistesrichtung mehr solche zu gebrauchen geneigt seyn konnte, und dafs man, wenn man bedenke, wie Tertullian Uebertreibungen und paradoxe Ausdrücke liebte, um diese Ausdrücke mit jenen in Harmonie zu bringen, von dem Gehalte derselben Etwas abnehmen dürfe.

In der Seltenheit dieser Ausdrücke liegt offenbar kein Beweis, und die vorgeschlagene Annäherung beider Ausdrucksweisen an einander dadurch, dafs man der einen Etwas nimmt und der andern Etwas giebt, ist unnöthig, wenn eine befriedigende Erklärung des Wortes *figura* zeigt, dafs beiden Ausdrucksweisen derselbe Sinn zum Grunde liegt.

Neander ist auch gar nicht der Meinung, dem Tertullian eine *rein* symbolische Auffassung der Einsetzungsworte zuzuschreiben. Tertullian sey, sagt er, nach seiner ganzen Geistesrichtung nicht geneigt gewesen, Etwas, das auf sein Gemüth einwirkte, in ein blofs symbolisches Verhältnifs zu dem zu setzen, was sein Gemüth dabei empfand; er sey schwerlich dazu fähig gewesen, das Zeichen als blofses Zeichen der göttlichen Sache zu betrachten, die sich seinem Geiste und Gemüthe mittheilte. Es sey nicht anzunehmen, dafs er vom Abendmahle anders gedacht habe, als von der Taufe, bei der er ja eine übernatürliche, heiligende Kraft annahm, die dem Wasser mitgetheilt worden und von dem Körper auf die Seele übergehe. Das werde, bemerkt Neander, ganz klar durch den Ausdruck: *ut et anima de Deo saginetur* (*de resurr. carn.* Cap. 8.). Selbst wenn er in dieser Stelle unter Brod und Wein blofs darstellende Zeichen des Leibes und Blutes Christi verstanden habe: so habe er sich doch, wie seine Worte zeigen (*anima de Deo saginetur*), zugleich eine übernatürliche, göttliche Einwirkung auf die Seele mit dem Genusse verbunden gedacht, durch welche die Seele zu einer besondern Gemeinschaft mit Gott erhoben, mit einem göttlichen Leben erfüllt werde. Ueberall habe Tertullian sich den göttlichen Logos in Christo als das Band zwischen Gott und dem Menschen gedacht, als denjenigen, durch welchen allein göttliches Leben mitgetheilt werden könne; also müsse er auch hier unter dem *Deus Christus* sich den göttlichen Logos gedacht und demnach eine übernatürliche geistige Gegenwart Christi beim Abendmahle sich vorgestellt haben. — Neander führt zum Beweise dieser seiner Ansicht die Erklärung an, welche Tertullian *de resurr. carn.* Cap. 37. von *Joh.* 6, 63. giebt. Aus dieser Stelle ist aber für die Ansicht Tertullians über das Verhältnifs von Brod und Leib im

sich zu der Höhe religionsphilosophischer Betrachtung nicht erhoben haben, giebt aber eben dadurch Zeugnifs, dafs dieser Glaube der Kirchenglaube seiner Zeit war, indirect auch dadurch, dafs er seine idealistische Erklärung nicht in den *Homilieen*, sondern blofs in den für Ge-

---

Abendmahle Nichts zu entnehmen. Tertullian erklärt da blofs, wie Jesus es gemeint habe, wenn er sage: *Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze; die Worte, die ich rede, die sind Geist und Leben.* So nämlich habe er es gemeint, dafs das *Wort* lebendig machend sey, weil eben das *Wort* Geist und Leben sey; dieses Wort sey sein Fleisch, weil ja das Wort Fleisch geworden sey und zum Behufe der Erlangung des Lebens begehrt, durch's Gehör verschlungen, durch den Verstand wiedergekäut und durch den Glauben verdaut werden müsse.

Man sieht, dafs Tertullian durch „die Worte", von denen Jesus redet, auf das *Wort*, (Jesum selbst) geführt worden ist, und dafs er von den Wirkungen der Aufnahme Christi in die Herzen der Gläubigen handelt. Die von dem Acte des Essens u. s. w. hergenommenen Ausdrücke in dieser Stelle beziehen sich auf Jesu Worte: *Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut.*

Dafs Tertullian sich bei den Worten: *ut anima de Deo saginaretur*, dasselbe gedacht habe, wie bei dieser Erklärung der Johanneischen Stelle, geht aus den Worten selbst wenigstens nicht hervor.

Das Resultat seiner Untersuchung über die Abendmahlslehre des Tertullian giebt Neander selbst nur als ein wahrscheinliches. Wenn erklärt werden soll, wie sich Tertullian den Genufs des Leibes und Blutes beim Abendmahle gedacht: so wird man allerdings nur Vermuthungen vorbringen können. Nur das steht fest, Tertullian war überzeugt, der Communicirende geniefse wirklich Leib und Blut Christi. In dem Resultate Neanders ist von dieser Art des Genusses Nichts gesagt, sondern es ist da blofs von den Wirkungen des Abendmahlsgenusses gesprochen und für wahrscheinlich erklärt, dafs Tertullian sich beim Abendmahle eine gewisse übernatürliche Verbindung des ganzen Menschen mit dem ganzen Christus gedacht habe: der Leib trete auf eine gewisse übernatürliche Weise mit dem Leibe Christi in Verbindung, und dabei nehme die Seele (und das sey die Hauptsache) das göttliche Leben Christi in sich auf. Demnach findet es Neander wahrscheinlich, dafs Tertullians Theorie in der Mitte stehe zwischen der Vorstellung des Justin und des Irenäus, welche eine eigentliche Verbindung und Durchdringung der Substanz des Leibes und Blutes Christi mit der Substanz des Brodes und Weines setzen, und der symbolischen des Origenes.

Nach den oben gegebenen Erörterungen ist aber zwischen den Ansichten vom Abendmahle bei Justin, Irenäus und Tertullian kein wesentlicher Unterschied.

lehrte bestimmten *Commentarien* vorträgt. Wenn wir von seinem schwülstigen, Anspielungen auf Anspielungen häufenden Vortrage absehen: so sagt er in der Hauptstelle (*Commentariorum in Matth. series*, §. 85. 86.) Folgendes.

Das Brod, welches der θεὸς λόγος für seinen Leib erklärt, ist das von ihm, dem himmlischen Brode, kommende Wort; der Trank, den er für sein Blut erklärt, ist gleichfalls sein Wort, das die Trinkenden tränket und das von dem wahren Weinstocke kommt. Sein Leib ist das Wort, dessen geheimen Sinn derjenige bedenken soll, der das Brod bricht und den Wein ausgiefst.

Das ist dem Origenes nicht genug. Nach seiner Weise berücksichtigt er auch die Nebenumstände; er läfst Nichts ungedeutet. Es fällt ihm auf, dafs der Zusatz: *des Neuen Testamentes,* nur beim Blute, nicht auch beim Brode steht, und er sucht diefs zu erklären. Das Brod, sagt er, ist Wort und der Wein ist Wort; aber nicht jedes von Beidem ist dasselbe Wort. Das Brod ist das Wort der Gerechtigkeit, also des Alten Testamentes; der Trank ist das Wort der Erkenntnifs Christi, und zwar derjenigen Erkenntnifs, welche das Geheimnifs seiner Geburt und seines Leidens erkennt. Also kann nur das Blut das Blut des Neuen Testamentes heifsen, weil nur die Erkenntnifs der Geburt und des Leidens Christi zu dem Glauben führt, der selig macht, da die Gerechtigkeit nicht selig macht.

Dafs Jesus mit den Einsetzungsworten diesen bisher angegebenen Sinn verbunden habe, das wird dem Origenes ganz klar aus der Aeufserung Jesu, dafs er Brod und Wein neu essen und trinken werde im Reiche seines Vaters. Dieses Reich ist nicht (körperliches) Essen und Trinken, vielmehr ist in demselben himmlische Speise, Brod der Engel, jene Speise, von der Jesus sagt: *Meine Speise ist die, dafs ich thue den Willen defs, der mich gesandt hat.* Gegessen aber wird sicherlich im Reiche Gottes; denn es heifst: *Selig ist, der das Brod isset im Reiche Gottes.* Also werden wir im Reiche Gottes wahre Speise essen und wahren Trank trinken. Diese Speise aber und dieser Trank ist das Wort Gottes, dessen wir im Reiche Gottes eben so, wie hienieden, bedürftig sind. Um es zu empfangen, müs-

sen wir uns zur höheren, geistigen Ansicht erheben. Dann wird sein Blut in unsere Herzen gegossen, wie Gottes Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen, und alle vor der Ausgiefsung des Blutes begangene Sünden werden durch sie getilgt. Er selbst aber, der das Brod und den Kelch giebt, ist, während wir essen und trinken, bei uns und in uns; er ist Brod und Wein und giebt sie, und isset und trinket selbst mit uns. Diefs scheint unmöglich; aber es ist möglich, weil das Wort Gottes allmächtig und vielnamig ist, nicht zu zählen nach der Menge seiner *virtutes*, da er selbst *omnis virtus* ist.

Durch diese Auseinandersetzung erklärt es sich, wie Origenes (*Homil. IX. in Levit.* §. 10.) seine Zuhörer auffordern kann, nicht bei dem Blute des Fleisches stehen zu bleiben, sondern das Blut des Wortes zu lernen, und wie er (*Homil. II. in Joh.*) erklären kann, dafs in der Kirche Priester und Leviten nicht der Böcke und Rinder Blut, sondern das Wort Gottes durch die Gnade des h. Geistes ministriren. Es wird dadurch auch die Erklärung verständlich, die er (*Commentar. in Joh. Tom.* 32. §. 16.) giebt, dafs dieselbe höhere Kraft in dem Brode und in dem Kelche bei Guten das Bessere, bei Schlechten aber das Gericht wirke.

Diesen letzten Satz erläutert er ganz vollständig in *Commentar. in Matth. Tom.* 11. §. 12—15. — Er erklärt die Stelle: *Was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen nicht.* Da könnte man, bemerkt er, sagen: Also heiligt auch das, was in den Mund eingeht, den Menschen nicht, und doch glauben die Einfältigeren, das Brod des Herrn heilige den Menschen. Dem ist aber nicht so. Nicht die Speise, sondern das Bewufstseyn dessen, der mit Zweifel isset, verunreiniget den Essenden (*Röm.* 14, 23.). Nichts ist an sich dem Befleckten und Ungläubigen unrein, sondern es wird unrein durch seine Befleckung und seinen Unglauben. So heiliget denn auch das, was durch den Logos Gottes und durch Gebet geheiligt ist[7], nicht an sich (τῷ ἰδίῳ λόγῳ)

[7] Es leuchtet ein, wie diese Stelle die Ansicht von dem Verhältnisse des Logos zu den Elementen des Abendmahles, welche Irenäus vorgetragen hat, bestätigt.

den Geniefsenden; denn wenn diefs der Fall wäre, so würde es ja auch den heiligen, der das Brod des Herrn unwürdig isset, und da alle Christen diese Speise geniefsen, so könnte ja keiner unkräftig geworden und eingeschlafen seyn, wie doch Paulus sagt (1 *Cor*. 11, 30). Das Brod des Herrn nützt also dem Geniefsenden, wenn er mit unbefleocktem Sinne und reinem Bewufstseyn das Brod nimmt. Nicht also deshalb, weil wir von dem durch den Logos Gottes und durch Gebet geheiligten Brode nicht essen, entgeht uns ein Gut, und nicht, weil wir es essen, erhalten wir ein Gut, sondern das Gut entgeht uns wegen unserer *κακία* und unserer Sünden, und wir erhalten das Gut wegen unserer Gerechtigkeit und unserer guten Thaten (1 *Cor*. 8, 8.). Auch die durch den Logos Gottes und durch das Gebet geheiligte Speise geht, ihrem Materiellen nach, in den Bauch u. s. w. (*Matth*. 15, 17.). Durch das zu dieser Speise hinzukommende Gebet aber wird diese Speise, nach Maafsgabe des Glaubens des Empfängers, nützlich und verschafft den Durchblick des Geistes (*τὴν διάβλεψιν τοῦ νοῦ*), der auf das Nützende sieht. Nicht die Materie des Brodes, sondern das über dieses Brod ausgesprochene Wort (*λόγος*) ist es, was dem nützt, der es nicht Gottes unwürdig isset. So Viel, schliefst Origenes diese Stelle, von dem typischen und symbolischen Körper.

Offenbar geht aus allen angeführten Stellen hervor, dafs die Gemeinde überzeugt war, beim Abendmahle Leib und Blut Christi zu geniefsen; aus Irenäus sehen wir überdiefs, dafs selbst die Gnostiker diese Ueberzeugung theilten. Die angeführten Schriftsteller suchen sich die Art, wie es geschehe, dafs Brod und Wein Leib und Blut Christi seyen, deutlich zu machen und die Ueberzeugung der Kirche gegen diejenigen Behauptungen der Häretiker zu verfechten, welche der Kirchenlehre selbst Eintrag thaten. Ihre Beweisführung hangt theils von dem Gebrauche, den sie von den Einsetzungsworten und von der Johanneischen Stelle machen, theils von den Sätzen ab, gegen welche sie ihre Ansicht geltend zu machen haben.

II.

Ueber das Todesjahr Justins des Märtyrers.

Von

D. Adolph Stieren

in Jena.

Die Divergenz der ältern Ansichten über Justins Sterbejahr schlofs in ihren spitzesten Ausläufen einen Zeitabschnitt von nicht weniger als 30 Jahren ein.[1] Unbeschränkte Willkür (einen andern Namen verdient der unnöthig verschwendete Scharfsinn vieler alten Forscher in der That nicht) schien sich die Grenzen immer weiter zu stecken, innerhalb welcher die verschiedensten Angaben zu unsicherem Hin- und Herschwanken bequemen Raum fanden. Neuerdings hat nun ein scharfsinniger und besonnener Gelehrter gezeigt, dafs alle zulässige Ansichten über das Todesjahr Justins durch die Geschichte selbst in einen Zeitraum von acht Jahren gebannt sind. In diesem Nachweise liegt das unbestreitbare Verdienst der Abhandlung von Semisch.

Dafs Justin unter der Doppelherrschaft des Marc Aurel und des Lucius Verus, also in der Zeit von 161—168 sein Leben als Märtyrer hingegeben habe, folgert Semisch aus den glaubwürdigsten Zeugnissen der

---

1) Vergl. Carl Semisch, Predigtamts-Candidat (jetzt Diaconus zu Trebnitz in Schlesien), *über das Todesjahr Justins des Märtyrers*, in den *Theol. Studien u. Kritiken*, Jahrg. 1835 Heft 4 S. 907: „Denn während Männer, wie Dodwell, du Four de Longuerue, Pearson und Valesius den Tod Justins in die Mitte der Regierungszeit vom Kaiser Ant. Pius versetzen, suchen Andere sein Todesjahr in der Zeit Mark Aurels und Manche, wie Papebrochius, schieben dasselbe bis in's J. 170 hinaus.“

Alten, so wie aus der Thatsache, dafs Justins Tod Statt fand, als Junius Rusticus die Präfectur der Stadt Rom verwaltete, welche Verwaltung in die Zeit der Gemeinherrschaft jener beiden Kaiser fällt. Ein besonders starker Beweisgrund für jene Behauptung ist aus der *zweiten*, kürzeren *Apologie* Justins gezogen; dieselbe ist nämlich, wie Semisch entschieden nachgewiesen hat, in der Regierungszeit der beiden Kaiser geschrieben. Das Sterbejahr Justins wird von Semisch mit dem *Chronicon Alexandrinum* in das Jahr 166 gesetzt[2]).

Jedoch den Angaben des Alexandrinischen Chronicon ist, wie auch Semisch selbst sagt, nicht durchweg zu trauen, und der allgemeine Beweis, dafs Justin in der Zeit von 161—168 gestorben seyn müsse, verleiht der bestimm-

2) Das in der angeführten Abhandlung gewonnene Resultat hat Semisch auch in seiner trefflichen Schrift: *Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Th. 1 (Breslau, 1840) S. 55. Wie wenig Werth der Verfasser aber jetzt der Angabe des *Chronicon Alex.* beilegt, zeigen seine Worte (S. 55): „Achtet man die Auktorität des alexandrinischen Chronisten für genügend, so würde somit das J. 166 n. Chr. als Todesjahr Justins zu betrachten sein.“ Wir können Semisch nicht beistimmen in dem, was er in der angeführten Abhandlung S. 948 f. über die specielle Angabe des *Chron. Alex.* bemerkt: „Was die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses betrifft, so hat man keinen Grund, dasselbe in Zweifel zu ziehen; denn es gibt nichts, was dagegen spräche. Mag auch sonst den Angaben des Chronisten nicht immer ohne Weiteres zu trauen seyn: so dürfen wir doch in dem vorliegenden Falle seine Auctorität unbedenklich gelten lassen. Schon die Genauigkeit, mit welcher der Chronist das Todesjahr Justins nach vierfacher Rücksicht bestimmt, führt wohl zu der Annahme, dafs er nicht auf blofse Vermuthung hin oder blofs mit Rücksicht auf das unbestimmte Zeugnifs des Eusebius geurtheilt haben mag“ u. s. w. Ob Nichts bestimmt gegen die Angabe des *Chron. Alex.* spreche, mag sich im Verlaufe unserer Abhandlung herausstellen. Allein die Bestimmung des Todesjahres Justins nach vierfacher Rücksicht, d. h. die Angabe von vier Ereignissen, die ebenfalls in's Jahr 166 fallen, beweiset bei dem jetzigen Stande historischer Kritik durchaus Nichts; denn wenn auch alle jene vier Ereignisse richtig in das Jahr 166 zu setzen sind: so folgt daraus noch gar nicht, dafs auch Justins Tod eben dahin gehört. Was aber die Uebereinstimmung des Chronisten mit Eusebius betrifft, so wird vielleicht auch diese nicht eben hoch anzuschlagen seyn, wie wir unten sehen werden.

ten Angabe jenes Chronicons, dafs er 166 gestorben sey, keinen sichern Halt. Daher erscheint ein Versuch, ohne das *Chronicon Alexandrinum* das Sterbejahr des Märtyrers chronologisch festzustellen, nicht überflüssig, vielmehr kann durch ein folgerecht aus den alten Berichten gewonnenes Resultat die chronologische Bemerkung des *Chron. Alex.* wankend, ja ungültig gemacht werden. Wir versuchen deshalb durch eine scharfe Fassung der auf den Tod Justins bezüglichen alten Berichte eine neue Lösung der schwierigen Frage.

Die alte Märtyrergeschichte Justins aus der Ueberlieferung des Metaphrasten Simeon und Epiphanius berichten: Justin sey gestorben unter dem *praefectus urbi* Junius Rusticus An der Richtigkeit dieser historischen Angaben ist nicht zu zweifeln[3]).

Es fehlt uns nun keineswegs an Nachrichten über Junius Rusticus und eben so wenig an noch andern glaubwürdigen Zeugnissen über Justins Tod. Wir hoffen durch wechselseitige Beziehung der beide Thatsachen betreffenden Berichte das bestimmte Jahr sowohl der Stadtpräfectur des Jun. Rusticus, als auch des Märtyrertodes Justins zu finden.

Suchen wir zuerst über die Person des Junius Rusticus und dessen Lebensverhältnisse Licht zu gewinnen.

---

3) Ueber die Glaubwürdigkeit des alten Martyrologiums vergl. Semisch in seiner Monographie Th. 1 S. 16 ff. Anm. 4. — Epiphanius *adv. haeres.* Haeres. 46. (*Opera ed. Petav.* T. 1. pag. 391.) erzählt Folgendes: Ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης ἦν τὸ γένος, εἰς Χριστὸν πεπιστευκὼς, καὶ μεγάλως ἐξασκηθεὶς, ἀρετῆς τε βίον ἐνδειξάμενος, τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας, τελείου στεφάνου καταξιοῦται ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων, ἐπὶ Ῥουστίκου ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως, ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων ἐν καθεστώσῃ ἡλικίᾳ. Dafs unter ἡγεμών hier der *praefectus urbi* zu verstehen sey, hat Semisch gezeigt in der angeführten Abhandlung S. 942 ff. Gut bemerkt Semisch eben daselbst, dafs die Unrichtigkeit der Anführung Hadrians die Glaubwürdigkeit der ganzen Angabe keineswegs schwäche. Der Irrthum des Epiphanius läfst sich erklären. Die Erklärung desselben, welche Semisch a. a. O. versucht hat, leidet aber, wie wir unten sehen werden, selbst an einem Irrthume.

Junius Rusticus war Stoischer Philosoph; er unterrichtete Marc Aurel, wie es scheint, in manchen auf Philosophie bezüglichen Gegenständen. Der Kaiser gedenkt seines alten Lehrers mehrmals in seiner Schrift *εἰς ἑαυτόν*[4]). Eben so erwähnt auch Fronto in seinen Briefen an Marc Aurel[5]) den Rusticus als seinen und des Kaisers geliebten Freund. Durch Capitolin[6]) erhalten wir noch folgende Aufschlüsse über Rusticus: *Peripateticae vero studiosus, audivit* (Marcus Antoninus)– *praecipue Junium Rusticum (quem et reveritus est et sectatus; qui domi militiaeque pollebat), Stoicae disciplinae peritissimum: cum*

---

4) ***Marci Antonini de rebus suis Libri XII., studio operaque Thomae Gatakeri***, Lib. I. §. 7.: *Παρὰ Ῥουστίκου, τὸ λαβεῖν φαντασίαν τοῦ χρήζειν διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ ἤθους καὶ τὸ μὴ ἐκτραπῆναι εἰς ζῆλον σοφιστικὸν, μηδὲ τοῦ συγγράφειν περὶ τῶν θεωρημάτων, ἢ προτρεπτικὰ λογάρια διαλέγεσθαι, ἢ φαντασιοπλήκτως τὸν ἀσκητικὸν, ἢ τὸν εὐεργετικὸν ἄνδρα ἐπιδείκνυσθαι· καὶ τὸ ἀποστῆναι ῥητορικῆς καὶ ποιητικῆς, καὶ ἀστειολογίας· καὶ τὸ μὴ ἐν στολῇ κατ' οἶκον περιπατεῖν, μηδὲ τὰ τοιαῦτα ποιεῖν· καὶ τὸ τὰ ἐπιστόλια ἀφελῶς γράφειν, οἷον τὸ ὑπ' αὐτοῦ τούτου ἀπὸ Σινοέσσης τῇ μητρί μου γραφέν· καὶ τὸ πρὸς τοὺς χαλεπήναντας καὶ πλημμελήσαντας εὐανακλήτως καὶ εὐδιαλέκτως, ἐπειδὰν τάχιστα αὐτοὶ ἐπανελθεῖν ἐθελήσωσι, διακεῖσθαι· καὶ τὸ ἀκριβῶς ἀναγινώσκειν, καὶ μὴ ἀρκεῖσθαι περινοοῦντα ὁλοσχερῶς, μηδὲ τοῖς περιλαλοῦσι ταχέως συγκατατίθεσθαι· καὶ τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν, ὧν οἴκοθεν μετέδωκε.* Wir haben absichtlich die ganze Stelle hieher gesetzt, um deutlich zu machen, wie grofs der Einflufs des Lehrers auf den kaiserlichen Zögling gewesen ist. Marc Aurels edler Sinn hat deshalb auch seinem alten Lehrer die gröfste Pietät bewahrt, deren Aeufserungen Capitolin, wie wir sehen werden, in gewifs nicht übertriebener Weise schildert. Auch §. 17. seiner Schrift erwähnt der Kaiser nochmals den Rusticus.

5) ***M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii Imperatoris Epistulae. Curante Angelo Maio*** (Romae 1823. 4.), p. 145.: ***Tum ille***, so schreibt Fronto an den Kaiser, ***meus Rusticus romanus, qui vitam suam pro unguiculo tuo libenter dediderit atque devoverit, de ingenio tamen invitus et tristis aegre concedebat.*** Der Herausgeber dieser Briefe wundert sich mit Recht, dafs auch Fronto für Rusticus eingenommen ist, da doch Marc Aurel auf den Rath des Rusticus seine rhetorischen Uebungen eingestellt hatte.

6) ***Capitolini Marcus Antoninus Philosophus***, Cap. 3. (in: ***Historiae Augustae scriptores sex***).

quo omnia communicavit publica privataque consilia; cui etiam ante praefectos praetorio semper osculum dedit; quem et Consulem iterum designavit; cui post obitum a Senatu statuas postulavit. Obgleich Capitolin hier über die von Rusticus bekleidete *praefectura urbis* schweigt: so wird es doch durch zwei andere, auch von Semisch beigebrachte, Stellen [7]) aufser Zweifel gesetzt, dafs Rusticus die Würde eines Stadtpräfecten inne gehabt.

Jene aus Capitolin angeführte Stelle wies nun, nach gewöhnlicher Fassung, auf ein zweimaliges Consulat des Jun. Rusticus hin. Semisch erklärt deshalb: Jun. Rusticus sey 119 und 162 n. Chr. Consul gewesen. Allein gegen diese Ansicht müssen wir Einspruch erheben. Denn die *consularischen Fasten* erwähnen unter Hadrian keinen Consul Rusticus, vielmehr werden unter Trajan zwei Consuln dieses Namens aufgeführt, im J. 107 und 116 [8]).

---

7) *Digest.* Lib. XLIX. Tit. 1. findet sich folgendes Rescript der beiden Kaiser: *Cum per errorem factum dicas, ut a judice, quem ex rescripto nostro ab Amplissimis Consulibus acceperas, ad Junium Rusticum, amicum nostrum, praefectum urbi, provocares, Consules Amplissimi perinde cognoscant, ac si ad ipsos facta esset provocatio.* (Schon Pagi hat diefs Rescript citirt in s. *Critica historico-chronologica in Annales Baronii,* T. I. p. 157.) Semisch hat bei dieser Stelle nicht erwähnt, dafs die *Vulgata*, statt: *Rusticum*, liest: *Faustinum*. Ich will und kann nicht entscheiden, ob diese Variante Bedeutung genug hat, um die ganze Stelle für unsern Zweck unbrauchbar zu machen. — Die zweite Stelle ist *Themist. orat.* 34.: *περὶ τῆς ἀρχῆς*, p. 451 sq. ed. Dindorf.: *Ἀλλὰ τὸν Ἀρειανὸν καὶ τὸν Ῥούστικον τῶν βιβλίων ἐξαναστήσαντες οὐκ εἴασαν ἄχρι τοῦ μέλανος καὶ τοῦ καλάμου φιλοσοφεῖν — —. Τοιγαροῦν οὐκ ἄχρι τοῦ βήματος μόνου προήγαγον τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ μέχρι τοῦ στρατηγίου — —· ἐπὶ τούτοις ἅπασι τὴν ἐπώνυμον τῶν ὑπάτων ἀρχὴν ἐκαρποῦντο, καὶ τὴν πόλιν ἥρμοζον τὴν μεγάλην.*

8) Vergl. *Historiae Romanae scriptores Latini veteres qui extant omnes* (Genevae 1653. fol.), p. 690 sq. Die Consuln sind a. a. O. *ex Magni Aurelii Cassiodori Chronico* angeführt. Um den bezeichneten Irrthum ins Licht zu setzen, führen wir die Consuln unter Trajan hier an:

Jahr n.Ch. 98	*Trajanus et Maximus,*	Jahr n.Ch. 102	*Commodus et Cerealis,*
99	*Senecio et Sura,*	3	*Senecio et Sura,*
100	*Urbanus et Marcellus,*	4	*Gallus et Bradua,*
1	*Candidus et Quadratus,*	5	*Africanus et Crispinus,*

Es fragt sich nun: Sind beide oder ist einer von diesen mit unserm Rusticus identisch? Semisch hat, ohne seiner Meinung Gründe beizugeben, angenommen, dafs der zweite Consul Rusticus aus der Regierungszeit Trajans (fälschlich ist derselbe ins J. 119 gesetzt) unser Rusticus sey, welcher damals das Consulat zum ersten Male verwaltet habe[9]). Hierbei hat wohl Semisch nicht bedacht, welch ein überaus grofser Zwischenraum dadurch zwischen dem ersten und zweiten Consulate des Jun. Rusticus gesetzt ist: von 116—162 sind 46 Jahre. Wenngleich die Consuln der Kaiserzeit nicht mehr, wie in den Zeiten der Republik, bei ihrem Antritte des ersten Consulats das reifere Mannesalter mufsten erreicht haben: so bleibt es doch unwahrscheinlich, dafs die Kaiser, und vor Allem die guten unter denselben, unreifen Jünglingen die Consulwürde übertragen haben. Nehmen wir also an, dafs ein Alter von etwa 25 Jahren zum Consulate in der Kaiserzeit befähigte: so wäre Jun. Rusticus beim Antritte seines zweiten Consulats, was, wie wir entschieden wissen, in das Jahr 162 n. Chr. fällt[10]), nach der Ansicht von Semisch, wenigstens 71 Jahre alt gewesen und hätte (denn die Stadtpräfectur des Jun. Rusticus wird von Semisch in die Zeit nach dem zweiten Consulate desselben, also nach 162, gesetzt und soll noch 166 bei Justins Tode von Rusticus verwaltet worden seyn[11]), noch im 76sten Jahre die

---

Jahr n.Ch.106	*Crispinus et Solenus,*	Jahr n.Ch.112	*Aemilius et Vetus,*
7	*Piso et Rusticus,*	13	*Niger et Apronianus,*
8	*Trajanus et Africanus,*	14	*Clarus et Alexander,*
9	*Celsus et Crispinus,*	15	*Hadrianus et Salinator,*
10	*Asta et Piso,*	16	*Hadrianus et Rusticus,*
11	*Messala et Pedon,*	17	*Servilius et Fulvius.*

9) Siehe dessen Abhandlung S. 943: „Einen Consul, Namens Q. Jun. Rusticus, boten die consularischen Fasten unter der Regierung des Kaisers Hadrianus im J. 119. Dafs derselbe Rusticus im J. 162 das Consulat zum zweitenmale bekleidete" u. s. w. Es wird später gezeigt werden, dafs der Name Quintus unserm Jun. Rusticus nicht beizulegen ist.

10) Vergl. die oben genannten *Fasten* unter Marc Aurel.

11) Semisch in seiner Abhandlung S. 945: „Ist es schon an sich nicht unwahrscheinlich, dafs M. Aurel seinem Lehrer, den er auf alle

Würde eines Stadtpräfecten bekleidet. Abgesehen davon, dafs ein so hohes Lebensalter des Jun. Rusticus sich mit Nichts beweisen läfst: so ist es an sich doch auch kaum glaublich, dafs Rusticus in so vorgerückten Jahren solchen mit vielen Geschäften und Beschwerden verbundenen Staatsämtern vorgestanden habe. — Aber Semisch ist genöthigt, noch weiter zu gehen. Es ist nämlich wahrscheinlich, dafs die beiden unter Trajan erwähnten Consuln mit Namen Rusticus der Person nach identisch sind. Es war ja eine Sitte der Kaiser, ihnen angenehme und besonders theure Menschen dem Senate wiederholt zum Consulate vorzuschlagen. Wir sehen darum in den *consularischen Fasten* unter den einzelnen Kaisern denselben Namen nicht selten mehrmals wiederkehren, und so auch unter Trajan den Namen Rusticus. Nehmen wir darum die Identität der beiden consularischen Rustici unter Trajan an, was, wie gesagt, richtiger zu seyn scheint, als jene mit Nichts zu begründende Ansicht von Semisch: so wäre Jun. Rusticus *drei Mal* Consul und beim Antritte dieser Würde im Jahre 162 ein Greis von 80 Jahren gewesen, hätte aber noch im 85sten Lebensjahre die Stadtpräfectur bekleidet.

Ein alter Forscher, Reinesius[12]), scheint die Schwierigkeit der Identitätsannahme der consularischen Personen

---

Weise auszeichnete, nach dem Consulate im J. 162 auch die letzte, noch allein übrige Ehrenstufe, die Präfectur der Stadt, werde verliehen haben" u. s. w.

12) *Th. Reinesii ad viros clariss. D. Casp. Hoffmannum, Christ. Ad. Rupertum, Profess. Noricos, Epistolae* (Lipsiae 1660. 4), p. 247.: *Quintus igitur praenomine vir unus, et bis Cos. et Pr. Urbi Capitolino, qui omisit Praefecturam Urbi inter dignitates Rustici nominare, cur attendas? Satis nosti incuriosum scriptorem; ne quid de cauponica et perplexa ejus locutione, qua solens deludit lectorem, dicam. Primum autem gessit cum Tertullo ordinario, suffectus A.* U. 910., *et huc refere Inscript.* 3. *p. CXXXI.*, *secundum ordinarius cum Aquilino, ann. U.* 914., *et sequente Praefecturam Urbi, consulatu Aeliani et Pastoris; sub quo martyrium B. Justini referunt annalistae.*

Wiederholt ist diese Ansicht des Reinesius im *Thesauro Jur. Rom. Everardi Ottonis*, Tom. I. p. 36.

aus den Jahren 116 und 162 schon durchschaut zu haben. Er hilft sich daher auf eine geschickte Weise aus der Verlegenheit.

Es findet sich nämlich in der Gruterschen Sammlung der Inschriften[13]) folgende:

CUR. AED. SACR. OPER. LOC. PUBLIC
DED. K. JUL
Q. JUNIO. RUSTICO
Q. FLAVIO. TERTULLO COS

Die *consularischen Fasten* erwähnen zum Jahre 910 A. U. oder 156 n. Chr. die Consuln Tertullus et Sacerdos. Reinesius, um aus der Bedrängnifs sich zu retten, läfst den Consul Sacerdos gestorben und Jun. Rusticus als *Consul suffectus* an seinen Platz getreten seyn. Daher erklärte sich denn auch ganz gut, dafs Jun. Rusticus in den Römischen Consulnverzeichnissen als *Consul suffectus* nicht aufgeführt ist. Reinesius macht ferner den Rusticus im Jahre 162 zum zweiten Male zum Consul und im folgenden Jahre zum *Praefectus Urbi*. Die Reinesische Conjectur ist aber unstatthaft. Denn da die Namen der *Consules suffecti* in den *Fasten* nicht aufgeführt zu werden pflegten: so darf man annehmen, dafs auch in öffentlichen Inschriften (und eine solche haben wir doch vor uns) die Namen der *Consules suffecti* nicht aufgeführt, vielmehr nur die der *ordentlichen Consules* verzeichnet wurden. Ferner dafs Q. Jun. Rusticus in obiger Inschrift dem Flav. Tertullus voraufsteht, ist auffallend genug, da ja Sacerdos, an dessen Stelle Rusticus müfste getreten seyn, in dem Consulnverzeichnisse dem Tertullus nachsteht.

Indefs der Hauptgrund, weshalb wir Reinesius nicht

---

13) *Jani Gruteri Corpus Inscriptionum ex recens. et cum annotationibus Jo. Georg. Graevii* (Amstelaedami 1707), p. 131. N. 3. Graevius macht zu der obigen Inschrift bei den beiden Consuln folgende mit der Reinesischen Ansicht nicht zusammentreffende Bemerkung: *Fuerunt suffecti anno* 811., *quo Adrianus III. Consul fuit, quem Consulatum juxta Capitolinum 4 tantum mensibus egit. At quia Rusticus bis Consul fuit, erit hic primus inter suffectos. Alter anno Urb.* 914. *cum Aquilino ordinarius.*

folgen, ist dieser. Wir finden unter den alten Römischen Inschriften eine, welche ganz bestimmt auf unsern Jun. Rusticus zu beziehen ist[14]). Sie lautet, wie folgt:

L. IUNII. RUSTICI
PHILOSOPHI
STOICI
L. JUNIUS. L. L
MYRINUS. S. P. P

Reinesius konnte und durfte natürlich diese Inschrift nicht auf den Lehrer Marc Aurels beziehen; seine Conjectur wäre damit vernichtet gewesen und neue Schwierigkeiten hätten sich ihm aufgedrängt. Er will daher diese Steininschrift auf einen andern Stoischen Philosophen gleichen Namens bezogen wissen, welchen Sueton, Tacitus und Plinius[15]) erwähnen. Allein Reinesius weifs gegen den Einwand, dafs jener ältere Stoiker Rusticus bei Tacitus und Plinius den Beinamen Arulenus führe, Nichts vorzubringen, als dafs auch Suetonius jenen Beinamen fehlen lasse. Aber sollte denn eine Steininschrift den Namen eines genau zu bezeichnenden Mannes verstümmelt geben? Gewöhnlich pflegen doch gerade Inschriften die Namen ausgezeichneter Persönlichkeiten am genauesten und vollständigsten der Nachwelt zu überliefern. Dazu kommt noch die Nachricht bei Capitolin, dafs Marc Aurel die Errichtung von Statuen für seinen Lehrer Jun. Rusticus vom Senate verlangt habe. Vielleicht ist also jener Stein mit der erwähnten Inschrift ein Stück einer vom kaiserlichen Schüler dem Andenken des philosophischen Lehrers errichteten Statue.

Führte aber, wie wir aus der Inschrift ersehen, unser Junius Rusticus den Namen Lucius: so liegt es am Tage, dafs Reinesius einen fremden Namen (der in der ersten Inschrift genannte heifst ja Quintus Junius Rusticus) und einen fremden Consul eingeschmuggelt hat[16]). Dazu gab denn freilich der Aergerausbruch über

14) Bei Gruterus a. a. O. T. I. p. 426, 10.

15) S. die Stellen bei Reinesius a. a. O. p. 246 sq.

16) Semisch scheint sich über die Person des Jun. Rusticus

Capitolin, durch dessen *iterum Consulem* Reinesius in Verlegenheit gebracht wurde, noch kein Recht, wenngleich es ganz im Sinne der alten Kritiker gehandelt ist, in eine Art kritischer Wuth zu verfallen, sobald man aus scheinbaren Widersprüchen keinen Ausgang sieht.

Mit der Annahme eines zweimaligen Consulats des Jun. Rusticus stöfst man also, wie wir sattsam gezeigt haben, auf unübersteigliche Hindernisse. Diefs hätte den bisherigen Bearbeitern ein Wegweiser zum Richtigen seyn können. Denn, wie wir sehen werden, ändert eine scharfe Fassung der Stelle des Capitolin die bisher allgemein festgehaltene und scheinbar unumstöfsliche Meinung von einem zweimaligen Consulate des Jun. Rusticus.

Um die oben angeführte Stelle richtig aufzufassen, mufs man vor Allem festhalten, dafs Capitolin die Lebensverhältnisse des Rusticus nur beiläufig berührt, dafs es ihm also gar nicht darum zu thun ist, alle Würden desselben aufzuzählen und seinen ganzen politischen Einflufs zu schildern. Die Hauptperson, um die es sich handelte, ist vielmehr Marc Aurel selbst. Nur weil der Character des Kaisers auch aus seinem wohlwollenden Einflusse auf die Lebensverhältnisse des Rusticus erkennbar ist, erwähnt Capitolin einiges darauf Bezügliche. Sobald man diefs festhält und die Worte in rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden setzt, zeigt

---

nicht gehörig orientirt zu haben. Er will diesen ebenfalls Quintus genannt wissen. So Viel uns bekannt, sind nur zwei Inschriften vorhanden, in welchen ein Quintus Jun. Rusticus erwähnt wird: die oben von uns angeführte und eine spätere. Was die erstere betrifft, so hat sich Semisch gar nicht über dieselbe ausgesprochen, und doch müssen wir glauben, dafs er aus dieser nach Anleitung des Reinesius jenen Namen genommen. Denn die letztere: *ex auct. Q. Jun. Rustici Pr. Urb.*, will er mit Reinesius und andern Archäologen auf einen Präfecten aus dem Jahre 345 beziehen (siehe in seiner Abhandlung S. 944). Fafst Semisch aber jene obige Inschrift als auf unsern Rusticus bezüglich: wie kommt er dann mit dem in derselben erwähnten Consul Tertullus zurecht? Nach seiner Meinung soll Rusticus unter Trajan, also, wie aus den *Fasten* sich ergiebt, mit Hadrian und unter Marc Aurel zugleich mit Aquilinus Consul gewesen seyn. Ich weifs nicht, wie diese Widersprüche zu lösen sind.

sich in den Mittheilungen über Rusticus ein richtiges Maafs zwischen Zuviel und Zuwenig. „Ein so grofser Eifer (so beginnt das dritte Kapitel) für Philosophie lebte in Marc Aurel, dafs er, obwohl schon zur Kaiserwürde erhoben, dennoch in das Haus des Apollonius kam, um zu lernen.“ Er war der lernbegierige Schüler vieler Lehrer (sie werden aufgezählt); vorzüglich hat er aber die Vorträge des Jun. Rusticus gehört. Diesen Lehrer ehrte er durch besondere Beweise kaiserlicher Pietät *(quem et reveritus est et sectatus)*; er räumte ihm grofsen Einflufs in Staatsangelegenheiten ein (daher *domi militiaeque pollebat* — wie war diefs anders möglich, als durch Uebertragung von Staatsämtern? sollte diefs nicht indirect auch auf die Stadtpräfectur hinweisen?); er schenkte ihm sein geheimstes Zutrauen *(cum quo omnia communicavit publica privataque consilia)*; er gab ihm auch stets öffentlich Beweise von Verehrung und Wohlwollen *(cui etiam ante praefectos praetorio semper osculum dedit)*; er bewies ihm nicht blofs *bis in den Tod* seine Hochachtung durch Uebertragung von Ehrenstellen, sondern selbst *nach seinem Tode* forderte er für ihn Statuen vom Senate, um noch sein Andenken zu ehren. „So grofse Ehrerbietung zollte Marc Aurel seinem Lehrer.“ So schliefst Capitolin.

Diesem Zusammenhange nach bedeuten die Worte: *quem et Consulem iterum designavit,* nur diefs: Marc Aurel (die Identität des Subjects in *designavit* ist besonders festzuhalten) designirte den Rusticus auch zum zweiten Male zum Consul; oder mit andern Worten: Rusticus bekleidete *ein Mal* wirklich die Consulwürde, die ihm von Marc Aurel übertragen war (im J. 162); sodann wurde er von seinem kaiserlichen Freunde abermals zum Consul designirt, starb aber, bevor er das Amt zum zweiten Male angetreten. Ja, wir möchten aus der dem Tode des Rusticus von Capitolin nahe gerückten Erwähnung seines Consulats schliefsen, dafs Rusticus bald nach dem J. 162 wieder zum Consul designirt und auch bald nachher gestorben sey.

So fällt denn mit dieser Erklärung die ganze Schwie-

rigkeit, aus welcher Reinesius nur durch eine willkürliche und Semisch durch eine unwahrscheinliche Annahme sich herausgewunden.

Schwierig ist nun noch die Frage nach der Stadtpräfectur des Rusticus. Bevor wir aber aus den bis jetzt gewonnenen Resultaten einen Schlufs zur Lösung jener Frage ziehen, wenden wir uns an das Zeugnifs des Eusebius über das Sterbejahr Justins.

Eusebius berichtet *Hist. eccl.* IV. 16. so: *Κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος, δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι, θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ* u. s. w. — Semisch bemerkt in seiner Abhandlung (S. 908 ff.) zu diesen Worten Folgendes: „An die Spitze der alten Zeugen stellen wir wohl mit Recht Eusebius, welcher, nachdem er vorher den Verlauf der Klein-Asiatischen Christenverfolgung mit den Worten der Gemeinde zu Smyrna geschildert hat, so fortfährt: *κατὰ τούτους* — also um die Zeit der Christenverfolgung zu Smyrna, d. h. um das Jahr 166 n. Chr.“ u. s. w.

Wenn Semisch in dem Eusebianischen Zeugnisse S. 949 eine nur ungenaue Zeitbestimmung findet: so möchte man wohl wissen, in wie weit die von ihm gegebene Erklärung: *κατὰ τούτους* bedeute „um das Jahr 166“, ebenfalls für ungenau gelten soll. Diese Auslegung beweiset ja Mehr, als dafs Justin zur Zeit jener Doppelherrschaft gestorben ist, und nur diefs wollte Semisch beweisen. Sicher will er sein „um das Jahr 166“ nicht so verstanden wissen, dafs er von jenem Jahre ein beliebiges Auf- und Absteigen um 2 Jahre zugiebt, und dennoch wäre damit der Abschnitt von 161 bis 168, in welchen Justins Tod gesetzt werden mufs, schon auf die Zeit von 164 bis 168 eingeengt. Die versuchte Erklärung mufs aber als eine zu willkürliche, welche der Angabe des *Alexandrinischen Chronicon* den Weg bahnen soll, verworfen werden. Das Jahr 166 hat Semisch für die Smyrnaische Christenverfolgung fälschlich in Anspruch genommen.

Zwar setzt Semisch mit vielen namhaften Kirchengeschichtschreibern jene Verfolgung und nach der ge-

wöhnlichen Annahme auch den Tod Polycarps in das Jahr 166: allein fest und sicher steht solche Annahme durchaus nicht. Unter den ältern Gelehrten herrscht über das Sterbejahr Polycarps eine ähnliche Verwirrung, wie über den Märtyrertod Justins. Pearson läfst Polycarp gestorben seyn im J. 147, Usser 169 und Samuel Petit 175, also in den Angaben wieder ein Unterschied von 28 Jahren! Das Eusebianische *κατὰ τούτους* würde, nach Anwendung dieser verschiedenen Berechnungen, unbestimmt hin- und herschwanken, vorausgesetzt, dafs das Erklärungsprincip, nach welchem Semisch willkürlich ein bestimmtes Jahr in den Bericht des Eusebius eindrängt, zu billigen wäre. Auf welche Gründe gestützt entschied sich aber Semisch für das Jahr 166? Warum folgte derselbe nicht lieber auch hier dem *Chronicon Alexandrinum*, welches den Tod Polycarps unter dem Jahre 163 aufführt [17]? Allein auch diese Berechnung ist falsch. Man braucht aber dem Eusebius keine jener verschiedenen Angaben aufzunöthigen, um dessen chronologischer Ansicht über Justins Tod auf die Spur zu kommen. Eusebius hat sich selbst deutlich genug ausgesprochen und wird deswegen am schicklichsten aus seinen eigenen Worten erklärt. Ganz am Ende des 14. Kap. im 4. Buche sagt er: *Ἀντωνῖνον μὲν δὴ τὸν Εὐσεβῆ κληθέντα, εἰκοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος τῆς ἀρχῆς διανύσαντα, Μάρκος Αὐρήλιος Οὐῆρος, ὁ καὶ Ἀντωνῖνος, υἱὸς αὐτοῦ, σὺν καὶ Λουκίῳ ἀδελφῷ διαδέχεται.* Dieses Ereignifs steht

---

17) Vgl. *Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit Ludov. Dindorfius* (Bonnae 1832, 8.), Vol. 1. p. 480.:

σλέ Ὀλυμπιάς.

Ἰνδ. ά. δ' ὑπ. Αἰλιανοῦ καὶ Πάστωρος.

Ἔτους ρλγ' τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου, μεγίστων τὴν Ἀσίαν ἀνασοβησάντων διωγμῶν, πολλοὶ ἐμαρτύρησαν, ἐν οἷς Πολύκαρπος, Σμύρνης ἐπίσκοπος.

Die übrigen zur chronologischen Bestimmung noch aufgeführten Data sind, wie es scheint, von dem Chronisten aus dem falschen Schlusse des Briefes der Smyrnaischen Kirche genommen, wie dieser bei *Cotelerius, Patres Apostolic.* Vol. II. p. 195 sqq., abgedruckt ist. Mit der Unächtheit jenes Briefschlusses fällt auch diese scheinbar so genaue Angabe des Chronisten.

chronologisch fest: die Doppelregierung der *Divi fratres* begann 161. Wenn nun Eusebius unmittelbar darauf im Anfange des 15. Kap. so fortfährt: *Ἐν τούτῳ δὲ ὁ Πολύκαρπος, μεγίστων τὴν Ἀσίαν ἀναθορυβησάντων διωγμῶν, μαρτυρίῳ τελειοῦται*: kann diefs etwas Anderes bedeuten, als dafs Polycarp in der Zeit des Regierungsantrittes jener brüderlichen Kaiser, also 161 gestorben ist? Schwerlich wird doch Jemand in diesen Worten eine nur ungenaue Zeitbestimmung sehen wollen. Und wenn nun nach Erzählung der damaligen Unglücksfälle in der Smyrnaischen Kirche Eusebius im 16. Kap. wieder anknüpft: *Κατὰ τούτους* —— Ἰουστῖνος — — *θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ* u. s. w.: so liegt ja am Tage, dafs auch diefs um so sicherer auf das Jahr 161 zurückweiset, als eine Annahme längerer Dauer der Christenverfolgung zu Smyrna über Polycarps Tod hinaus nicht angenommen werden kann und jenes Ereignifs, wie wir später zu erweisen hoffen, mit Eusebius durchaus in das Jahr 161 gesetzt werden mufs. Nach Eusebius ist also (diefs dürfen wir gewifs annehmen) das Jahr 161 das Todesjahr Justins [18]).

---

18) Das *Chronicon Eusebianum* (vgl. *Thesaurus temporum*, *Eusebii Pamphili chronicorum canonum libri duo*, *interprete Hieronymo*, *opera ac studio Jos. Justi Scaligeri*. Edit. 2. Amstelod. 1658. fol. Pag. 168.) setzt den Märtyrertod Justins in die 232ste Olympiade, in das 13te Regierungsjahr des Antoninus Pius, das ist in das J. 151 n. Chr., folgende Worte beifügend: *Crescens Cynicus agnoscitur: qui Justino, nostri dogmatis Philosopho, quia se gulosum et praevaricatorem Philosophiae coarguebat, persecutionem suscitavit, in qua ille gloriose pro Christo sanguinem fudit.* Dafs diese Angabe, obgleich sie von vielen spätern Chronisten, wie von Syncellus, Hermannus Contractus, Marianus Scotus u. a., aufgenommen wurde, dem an sich und durch sich glaubwürdigen Zeugnisse der Eusebianischen Kirchengeschichte Nichts von seiner Glaubwürdigkeit rauben kann, diefs ist schon von Semisch in seiner Abhandlung S. 910 f. hinreichend dargethan worden. Derselbe Gelehrte meint aber auch, die Angabe der Chronik stehe mit dem Berichte der Kirchengeschichte des Eusebius keinesweges im Widerspruche. „Denn was eine Eigenthümlichkeit aller chronikartigen Geschichtschreibung überhaupt ist, dafs oft summarisch an gewisse Zeitmomente Begebenheiten geknüpft werden, die, obschon verschiedenen Zeiten angehörig, doch in einem Realzusammenhange stehen — wo dann die Rücksicht auf die genaue Zeitbestimmung der einzelnen Begebenheiten verschwindet, — das finde

Nach dem glaubwürdigen Berichte des alten *Martyrologiums* und des Epiphanius fiel die Stadtpräfectur des Junius Rusticus und der Tod Justins in dieselbe Zeit. Es folgt daher schon aus Eusebius, dafs Jun. Rusticus im Jahre 161 *Praefectus Urbi* gewesen seyn mufs. Und nur diese Annahme wird durch eine, wie wir glauben, richtige Erklärung der oben (S. 24 f.) angeführten Stelle aus Capitolin, so wie durch eine widerspruchslose Anschauung der Lebensverhältnisse des Jun. Rusticus bewahrheitet. Aus der obigen Fassung des Capitoliniscben Berichtes ergab sich, dafs Jun. Rusticus im Jahre 162 auf Marc Aurels Präsentation zum ersten Male Consul, kurze Zeit darauf aber wiederum zum Consul designirt wurde und wahrscheinlich schon am Ende des Jahres 163 starb. Hiernach bleibt für die von Rusticus übernommene *praefectura urbis* keine andere Zeit, als das Jahr 161, worauf ebenfalls Eusebius durch seine Nachricht vom Tode Justins hinweist. So treffen also die beiden unabhängigen Berichte zusammen und stützen gegenseitig das Ansehen und die Richtigkeit ihrer Aussage [19]).

sich auch in der Chronik des Eusebius vielfältig bestätigt, — eine Bemerkung, die selbst ein flüchtiger Blick in das Buch bewahrheitet." Im Allgemeinen ist diefs richtig: allein auf die Notiz über Justins Sterbejahr leiden diese Worte keine Anwendung; denn wo ist in dieser speciellen Angabe eine Anknüpfung an noch andere Zeitmomente bemerkbar? Als vereinzeltes Factum ist der Tod des Märtyrers in ein bestimmtes Jahr eingerückt. Hätte dem Verfasser oder Ueberarbeiter der Eusebianischen Chronik, wie ja nach der Meinung von Semisch anzunehmen wäre, das Jahr 166 als Sterbejahr Justins vorgeschwebt: sollte derselbe dieses Factum dann wohl nicht weit eher einer von jenen historischen Angaben hinzugefügt haben, welche wir unter den Jahren 161, 162, 163, 165 und selbst 166 in der Chronik aufgezeichnet finden? Mir ist deshalb viel wahrscheinlicher, dafs der Chronist, weil er sich um 10 Jahre irrte, den Tod des Märtyrers unter dem Jahre 151 aufführte. Aus seinem Irrthum blickt das Wahre und vor Allem eine Uebereinstimmung mit dem Zeugnisse der Eusebianischen Kirchengeschichte hervor.

19) Man wird gegen diese Ansicht vielleicht einwenden, dafs die Stadtpräfectur in der Reihe der Magistratsämter die oberste Stelle eingenommen und dafs, weil gewöhnlich Consularen zur *praefectura urbis* aufgestiegen, es dem Gebrauche widerspreche, wenn Rusticus zuerst die Stadtpräfectur und darauf das Consulat verwaltet habe. Freilich ist

Halten wir an diesem Resultate fest: so gewinnen wir für manche Nebenumstände aus dem Leben Justins Licht.

---

es richtig, dafs in der Kaiserzeit das Amt des Stadtpräfecten allmälig mit grofser Vollmacht versehen wurde. Allein womit eine so bestimmte Ueber- und Unterordnung der Magistratsämter zu erweisen ist, wissen wir nicht. Ein namhafter Forscher auf diesem Gebiete, Ferd. Walter, in der *Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian* (Bonn, 1840) S. 293 f., unterscheidet zwischen Magistratswürden und kaiserlichen Beamtenstellen, zu welchen er auch *die Präfectur der Stadt* zählt. Es ist aufserdem bekannt genug, dafs die Beobachtung republicanischer Formen später eigentlich nur Maske kaiserlicher Willkür war, dafs selbst das kaiserliche Präsentationsrecht der Candidaten, in mildester Weise gehandhabt, im Grunde doch, einem zur Ohnmacht herabgesunkenen Senate gegenüber, vom Anstellungsrechte nicht verschieden war. Die Willkür der Kaiser entschied und bestimmte der Wahrheit nach Alles. Daher läfst sich wohl denken, dafs Marc Aurel seinen Lehrer zum *Praefectus Urbi* machen konnte, auch ehe derselbe das Consulat verwaltet hatte. Hiergegen spricht auch nicht, was Walter a. a. O. S. 294 sagt: „Unter guten Kaisern wurde dieses Amt (die Stadtpräfectur) nur Consularen ertheilt"; denn der Begriff „*gut*" ist kein historischer. Wohl aber scheint dem weiteren Zusatze: dafs die Stadtpräfectur „nicht leicht gewechselt wurde", ein Widerspruch gegen unsere Meinung entnommen werden zu können. Etwa hundert Jahre später kommen, wie Walter selbst bemerkt, jährliche Stadtpräfecten vor. Marc Aurel wurde bereits 147 zum Mitregenten von Antoninus Pius erhoben; möglich also, dafs Jun. Rusticus schon vor dem eigentlichen Regierungsantritte Marc Aurels, vor 161, zum *Praefectus Urbi* ernannt, möglich auch, dafs er die Würde einige, ja vielleicht viele Jahre bekleidet hatte, als er sie (aus welchen Gründen, wissen wir nicht) im Jahre 162 mit seinem ersten Consulate vertauschte.

Es ist hier auch der Ort, auf den Irrthum im Zeugnisse des Epiphanius zurückzukommen. Semisch äufsert sich darüber in seiner Abhandlung (S. 943), wie folgt: „Es konnte ihm (dem Epiphanius) nicht unbekannt seyn, dafs man in den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches regelmäfsig (?) vom Consulate zur Präfectur der Stadt aufstieg." (Leider ist diese Ansicht mit Nichts bewiesen.) „Einen Consul, Namens Q. Jun. Rusticus, boten die consularischen Fasten unter der Regierung des Kaisers Hadrianus im J. 119. Dafs derselbe Rusticus im J. 162 das Consulat zum zweitenmale bekleidete, entging ihm (dem Epiphanius), oder ward von ihm nicht beachtet, und so geschah es, dafs er die Präfectur desselben und mit ihr den Tod Justins unter den Kaiser Hadrian versetzte." Wie jedoch oben (S. 25) gezeigt worden ist, wird unter Hadrian kein Consul Rusticus in den *Fasten* aufgeführt; wohl aber ist Hadrian im Jahre 116 mit einem andern Rusticus zugleich Consul gewesen. Hieraus erklärt sich von selbst der Irrthum des Epi-

Mag es auch immerhin seyn, dafs unter Antoninus Pius hier und da die Christen einzelne Ausbrüche der heidnischen Volkswuth zu erdulden gehabt haben, ja, mögen sie selbst in Rom, wie Semisch meint, unter den Augen des Kaisers mannichfach beunruhigt worden seyn: die Regierung des Antoninus war doch der Ausbreitung des Christenthums und der ruhigen Entwickelung kirchlicher Verhältnisse im Allgemeinen günstiger, als die Marc Aurels. Man kannte aber schon bei seinem Regierungsantritte Marc Aurels Vorliebe für Philosophie, wufste auch vielleicht von dessen Vorsatze, die alte Staatsreligion mit Kraft aufrecht zu erhalten. Undenkbar ist es daher nicht, dafs Justin, die herannahende Gefahr erkennend, zur Vertheidigung des Christenthums seine *kleinere Apologie* den kaiserlichen Brüdern beim Antritte der Regierung übergab. Ja, er mufste bei klarer Durchschauung der Verhältnisse voraussehen, dafs seine Schutzschrift wenig Eindruck machen würde; er ahnte daher, dafs, wenn der kaiserliche Unmuth offen sich gegen ihn erklärt habe, sein Todfeind Crescens frecher mit seinen Verfolgungen hervortreten und ihm den Tod bringen würde. Daher jener merkwürdige Ausspruch in der *zweiten Apologie* (*Opp. ed. Colon.* p. 46.): *Κἀγὼ προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι, ἢ κἂν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου.* Aus diesen Worten spricht nicht der Mann weichlicher Gefühle, sondern ein männlich fester, kräftiger Character. Justin ist entschlossen, furchtlos und todesmuthig dem eigenen Verderben entgegen zu treten, in der Brust das frohe Bewustseyn, der Pflicht genügt und dem Wahne offen und ehrlich die Stirn geboten zu haben.

Seiner kühnen und männlichen That folgte schnell der vorhergesehene Tod. Die kaiserliche Ungnade, über Justin vielleicht laut geworden, treibt den Cyniker zu offener Wuth. Noch eine kurze Frist, und es gelingt! Justin stirbt; — aber seine That lebt!

---

phanius als aus einer bei diesem Schriftsteller nicht ungewöhnlichen Ungenauigkeit entstanden.

III.

Die Scholastik und Mystik des Mittelalters und deren Verhältnifs zur Hierarchie.

Eine historische Vorlesung

von

D. Carl Rudolph Hagenbach,
Professor der Theologie in Basel.

Vorwort.

Diese Abhandlung wurde, wie eine frühere, in dieser Zeitschrift (9. B. 1. H.) mitgetheilte (über Joh. Jac. Wettstein), in der hiesigen historischen Gesellschaft, die nur zum geringeren Theile aus Theologen besteht, vorgetragen. Meine ursprüngliche Absicht dabei war, mehr vom allgemeinen welthistorischen Standpuncte aus den Zusammenhang der Scholastik und Mystik mit dem ganzen Institute der Hierarchie, des Mönchsthums, der mittelalterlichen Kunst u. s. w. nachzuweisen: ein Verhältnifs, worauf ich auch in meinem *Lehrbuche der Dogmengeschichte*, 2. Th. erste Hälfte §. 156 hingedeutet habe. Um aber diefs zu können, mufste ich, für Solche namentlich, denen die Geschichte der Scholastik und Mystik selbst nicht gleich gegenwärtig war, diese in allgemeinen Umrissen vorausschicken. Dafs diese nun den meisten Lesern *dieser* Zeitschrift bekannt seyn werde, mufs ich voraussetzen. Um aber meinen Aufsatz nicht zu verstümmeln, gebe ich gleichwohl auch den ersten (historischen) Theil desselben mit, der freilich gröfser ausgefallen ist, als der zweite (pragmatische), und der mit diesem zusammen mehr ein schon vorhandenes Bild auffrischen und es vielleicht hier und da in ein neues Licht stellen, als der Wissenschaft selbst neue Massen oder auch nur neue Resultate zuführen soll.

Das aufgestellte Thema kann aus sehr verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet werden. Wer unter Scholastik nichts Anderes versteht, als die unfruchtbare Grübelei müfsiger Köpfe, unter Mystik nichts Anderes, als die Ausgeburt eines über Unsinn brütenden Wahnsinnes; wer überdiefs auch noch die mittelalterliche Hierarchie aus einem ähnlichen Gesichtspuncte betrachtet; wem das Papstthum einzig und allein ein Werk des schlauen Betruges, das Mönchsthum nur eine Beschönigung heuchlerischer Faulheit, wem die Begeisterung für die Kreuzzüge vollends nur der Paroxysmus einer geisteskranken Zeit ist: dem wird auch unsere Frage bald entschieden seyn. Die Frage: *Wie verhalten sich Scholastik und Mystik zu einander und wie verhalten sie sich wieder zur mittelalterlichen Hierarchie?* hat dann bei ihm dieselbe Geltung mit der Frage: Wie verhält sich die Narrheit zum Wahnsinn, wie die Dummheit zur Bosheit? Ich würde es aber für eine Beleidigung gegen unsere Gesellschaft (und so auch gegen die Leser dieser Zeitschrift) halten, diesen längst verschollenen Standpunct der Geschichte auch nur bei *einem* ihrer Mitglieder vorauszusetzen. So wenig ich *die* Richtung gut heifsen kann, welche durch die Wiedererweckung jener historischen Erscheinungen die Zustände und die weiteren Forderungen der Gegenwart verdrängen und Alles wieder in die Form des Mittelalters zurückführen möchte, ja, so sehr ich bei einer solchen Untersuchung den *Protestantischen* Maafsstab der Beurtheilung anzulegen mich für befugt halte: so sehr werde ich mir von der andern Seite angelegen seyn lassen, wo es sich um historische Berichterstattung handelt, die Zeit auch mit ihrem *eigenen* Maafse zu messen und in ihrem Verhältnisse zum grofsen Entwickelungsgange der menschlichen Dinge überhaupt aufzufassen und zu würdigen.

Vor Allem wird es darauf ankommen, uns von dem Objecte unserer Frage eine genauere Vorstellung zu bilden, somit die Begriffe von *Scholastik* und *Mystik*, von denen wir zu handeln gedenken, genauer zu begrenzen. Von beiden Erscheinungen reden wir als von *mittelalterlichen* Erscheinungen, weil wir ja auch ihr Verhältnifs zur mittelalterlichen Hierarchie betrachten wollen.

Im Ganzen hat man nun die *Scholastik* wirklich immer als eine *mittelalterliche Erscheinung* betrachtet; denn die alte Welt kannte dieselbe nicht [1]). Was die Zeit *nach* der

1) Die Sophistik ist höchstens in formeller Hinsicht ein Analogon derselben.

Reformation an Scholastischem Wesen oder Unwesen erzeugt hat, ist doch nur als eine Nachgeburt der eigentlichen Scholastik zu betrachten. Weniger in das Mittelalter eingegrenzt ist die Mystik. Schon die Ableitung des Wortes von *μυέω*, *μύστης*, *μύστις* führt uns auf Griechischen Boden zurück, wobei wir jedoch gern zugeben, dafs diese etymologische Verwandtschaft noch keine nähere und innigere Wesensgemeinschaft begründen würde, wenn nicht wirkliche Erscheinungen ähnlicher Art, wie namentlich der vormittelalterliche *Neoplatonismus*, zu einer weitern Vergleichung und Zusammenstellung berechtigten. Jedenfalls hat die *Mystik* länger *fortgedauert*, als die Scholastik, indem sie auch *nach* der Reformation ein kräftiges und eigenthümliches Leben entfaltet hat und noch bis auf den heutigen Tag, wenn auch unter verschiedenen Formen, zu entfalten versucht. Gleichwohl werden wir bei unserer, diefsmaligen Darstellung nicht die Mystik im Allgemeinen, sondern nur die mittelalterliche Mystik, wie sie *neben* der Scholastik als ihre Ergänzung und ihr Gegenbild einhertrat, oder wie sie auch wieder *an* ihr aufrankte und aufschofs, ins Auge fassen. Mit dem Allen aber sind wir über die chronologischen Grenzen beider Erscheinungen noch nicht im Reinen; denn das Mittelalter selbst hat ja keine festen Grenzen, und wie die Bestimmungen über den Anfang und das Ende desselben schwanken, so sind auch die Gelehrten uneins, wo sie eigentlich das Zeitalter der Scholastik beginnen sollen. Halten wir uns blofs äufserlich an die Etymologie: so erfahren wir, dafs *Scholasticus* so viel heifst, als ein *Schulgelehrter,* oder im engern Sinne ein *Schullehrer* selbst, wie auch hinwiederum ein *Schüler* (gleich *scholaris*)[2], und da werden wir denn hingewiesen nach den bischöflichen und Klosterschulen, welche Carl der Grofse und seine Nachfolger stifteten und in welchen das *Trivium* und das *Quadrivium* oder die sogenannten 7 freien Künste gelehrt wurden. Damit haben wir aber nicht Viel gewonnen; denn wollten wir uns bei dieser Etymologie begnügen: so wäre die Geschichte der Scholastik eine Geschichte der Gelehrsamkeit oder eine Geschichte des Schulwesens, von welchen beiden Geschichten wir aber hier nicht zu handeln gesonnen sind.

Dafs man sich unter *Scholastik* eben so gut, wie unter *Mystik,* eine gewisse *Geistesrichtung* und zwar eine eigene Art von Philosophie und Theologie zu denken habe, darüber ist man ziemlich einig, obwohl man eben hier wieder

2) Vergl. das *Glossarium* von du Cange unter beiden Worten.

auf's Neue genöthigt wird, diese Geistesrichtung und diese Art des Philosophirens und Theologisirens genauer zu bezeichnen. Wer nun hier die Sache blofs am äufsersten Ende, gleichsam an dem Zipfel des Mantels, zu fassen für das Bequemste hält, der wird das spitzfindige Fragen nach wunderlichen Dingen, die grübelnde Neugierde oder den Kleinigkeitsgeist einer sich in Nebensachen verirrenden Dialectik und Sophistik zum Criterium der Scholastik machen, aber der wird sich auch sogleich wieder über alle historische Grenzen hinausgeworfen sehen, in einen leeren Raum, in welchem alles Mögliche Platz hat; denn zu allen Zeiten hat es Grübelköpfe gegeben, die den Wald vor Bäumen nicht gesehen. Allein *unsere* Scholastiker, von denen wir reden wollen, werden sich (und zwar viele mit Recht) für die Ehre bedanken, in *dieser* Gesellschaft aufgeführt zu werden.

Der Begriff der Scholastik mufs also wohl etwas tiefer geschöpft werden. Dafs auch nicht nur die *formelle* Behandlung, etwa die schwerfällige demonstrative Methode, die Scholastiker ausmache, sondern dafs zugleich ein *Gehalt* da seyn müsse, um den die wunderliche Form sich herumlegt, ja, aus dem sie sich hervorwindet und herausspinnt ans Tageslicht, wird ebenfalls Jeder eingestehen, der nicht, um selbst mit einem Scholastiker[3] zu reden, sich einbildet, man könne in die Luft oder auf den Wasserspiegel ein Bild malen. Dafs dieser Gehalt nun im Allgemeinen ein *Christlich-theologischer*, dafs er mit *einem* Worte die *Summe der Christlichen Glaubenswahrheiten* sey, so weit sie damals erkannt waren, *das* darf ich gleichfalls als bekannt voraussetzen. Das Bestreben also, den Gehalt der Christlichen Lehre wissenschaftlich-philosophisch zu begründen, die Vernunftmäfsigkeit des Christenthums oder das Verhältnifs der durch das Christenthum geoffenbarten Wahrheiten zu den allgemeinen Vernunftwahrheiten in's Licht zu setzen, das, könnte man sonach sagen, sey die Aufgabe der Scholastik gewesen, und damit hätte man allerdings etwas Wahres gesagt, aber auch *so* noch nicht etwas Erschöpfendes und noch weniger etwas Genaues, jeden andern Begriff, als den der Scholastik, Ausschliefsendes.

Hat doch von den ersten Zeiten des Christenthums an der menschliche Geist es versucht, die Heilswahrheiten des Evangeliums sich eben dadurch anzueignen, dafs er das, was tief in der Brust eines Jeden als Ahnung gelegen und was dunkel in den Gebräuchen der Volksreligion, z. B. in

3) *Anselm*, *Cur Deus homo*, Lib. I. Cap. 4.

den Opfern, sich ausgesprochen, oder was klarer in den schönsten Erzeugnissen der Dichter und den Lehrgebäuden der Weltweisen sich kund gegeben hatte, prüfend mit dem zusammenhielt, was die *neue* Lehre der Apostel und ihrer Schüler darbot, und dafs, während er nach vollzogener Prüfung Vieles von dem Alten fallen liefs, er doch auch das Neue wieder menschlich zu begreifen, ja, auch das Unbegreifliche, Wunderbare, Geheimnifsvolle doch wenigstens vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen und den *Glauben* irgendwie mit dem *Wissen* zu versöhnen suchte. In diesem Bestreben hatten sich ja vornehmlich die Christlichen Apologeten, wie Justin der Märtyrer, Tatian, Athenagoras, Theophilus, ausgezeichnet, ja, die Alexandrinischen Lehrer Clemens und Origenes hatten es darin schon auf eine Höhe gebracht, die ihnen den Namen *Christlicher Denker und Christlicher Philosophen* für alle Zeiten gesichert hat. Und doch wird Niemand diese Denker Scholastiker nennen, sondern vielmehr wird die Kirchen- und Dogmengeschichte sowohl als die Geschichte der Philosophie zwischen *ihnen* und den Scholastikern eine bestimmte Scheidewand ziehen.

Diese Scheidewand ist nun auch historisch vorhanden. Zwischen der Zeit eines Origenes und der der Scholastiker (wenn wir auch den letztern die weiteste Ausdehnung geben wollten) liegt immer noch Etwas in der Mitte, das nicht übersehen werden darf, nämlich die *kirchliche Ausbildung der Lehre* im Kampfe mit den häretischen oder den akatholischen Richtungen. Die frühesten Christlichen Philosophen hatten noch einen weichen bildsamen Stoff vor sich, dem sie auch darum nicht selten *ihr* Gepräge so sehr aufdrückten, dafs sie bisweilen die positiv und objectiv gegebene Heilslehre in eine neue subjective Philosophie, in eine Hellenisirende, Platonisirende Gnosis umzustempeln Gefahr liefen, wie denn auch neben vielem Grofsen und Erhebenden die Anfänge zu manchen Heterodoxieen in Origenes gefunden werden können. Nachdem nun aber auf den Concilien von Nicäa, Constantinopel, Ephesus, Chalcedon u. s. w. die Kirchenlehre im Kampfe gegen die Arianer, Nestorianer, Monophysiten u. s. w. ausgekämpft und eine feste Lehrnorm in den dort aufgestellten Symbolen gegeben war: so wurden der freien Speculation die Flügel von nun an gewaltig beschnitten. Es war nicht mehr die weiche flüssige Materie vorhanden, der Jeder sein individuelles Gepräge eindrücken konnte, sondern jetzt galt es, eine feste, spröde, im Glühofen der leidenschaftlichsten Parteikämpfe gehärtete, allmälig aber durch das An-

sehen der geheiligten Tradition abgekühlte, bisweilen im todten Buchstaben erstarrte Masse zu bewältigen; es galt, entweder durch die harte Schale hindurch in ihren Kern einzudringen und auch das Abstofsende, das scheinbar Widersprechende, so gut es eben gehen mochte, gegen die Zweifel des Verstandes zu schützen, oder wo der Kern sich dem nachforschenden Blicke entzog, da warf man sich nur um so begieriger auf die Schale selbst, an der man sich nicht selten die Zähne stumpf bifs; es galt, schwierige Knoten zu lösen, Dunkelheiten aufzuhellen, Einzelnes, was noch blofs im Risse vorhanden war, auszubauen und auszufüllen, *Alles aber auf der festgetretenen Grundlage der einmal kirchlich sanctionirten Lehre.* War die Thätigkeit der frühern Christlichen Denker mehr die Thätigkeit der speculirenden *Vernunft* (bisweilen auch wohl der *dichtenden Phantasie*): so trat jetzt mehr die *Dialectik des Verstandes* in den Vordergrund, wobei es sich indessen von selbst versteht, dafs man an keine absolute Trennung dieser Seelenkräfte zu denken hat. Auch ist nicht zu übersehen, dafs der jeweilige Anschlufs an die alte Philosophie gleichsam instinctartig nach dem vorherrschenden Geisteszuge sich richtete, indem die frühern speculativen Theologen sich überwiegend an Plato, die spätern dialectisirenden sich überwiegend an Aristoteles anschlossen, weshalb denn auch Einige mit dem bestimmteren Einflusse des Aristoteles auf die Christliche Theologie das Zeitalter der Scholastik beginnen wollen, was jedoch wieder eine zu äufserliche und nicht genug bestimmbare Grenze wäre.

Zwischen den beiden Zeiträumen nun, dem der freiern Christlichen Speculation und dem der gebundenern kirchlichen Dialectik, erblicken wir *eine* grofse Persönlichkeit, die sichtbar den Uebergang aus der einen in die andere bildet, wie auch mit ihr der Wendepunct eintritt, von wo das Abendland über das Morgenland in theologischer Bedeutsamkeit sich zu erheben beginnt, ich meine die Persönlichkeit Augustins. Ihn haben sogar Einige den Vater der Scholastik genannt, und es läfst sich nicht leugnen, dafs Augustin neben Aristoteles einer der Grundpfeiler wurde, auf denen mehr oder weniger sämmtliche Scholastische Lehrgebäude ruhen. War Aristoteles die *philosophische*, so war Augustin die *theologische* Säule derselben. Aber eben weil er einer der Grundpfeiler des Gebäudes ist, an dem Andere bauten, dürfen wir ihn noch nicht *mit* zu den Bauleuten selbst rechnen. Augustin war mehr Object der Scholastischen Thätigkeit, als das

mithandelnde Subject. Wollten wir *ihn* schon als den Anfänger der Scholastik selbst setzen: so müfsten wir auch von ihm an eine ununterbrochene Reihe von Männern nachweisen können, die in *seinem* Geiste und nach *seiner* Methode fortarbeiteten. Aber dem ist nicht so, weder in materieller, noch in formeller Hinsicht. In materieller Hinsicht nicht; denn so grofs auch das Ansehen des gefeierten Bischofs von Hippo in der Kirche war: so erhielt doch, was z. B. seine Lehre von der Gnadenwahl betrifft, dieselbe nur scheinbar einen Sieg über den ihr entgegenstehenden *Pelagianismus*. Dieser wufste unter der gemilderten Form des *Semipelagianismus* sich bald wieder in die Kirche einzuschleichen, und die meisten der sogenannten Scholastiker selbst haben sich hierin bedeutend von dem Meister entfernt. Aber auch in formeller Hinsicht finden wir, dafs, was die Methode, die dialectische Bewegung und Rührigkeit der Gedanken, mit *einem* Worte, das philosophische Talent betrifft, bald nach ihm eine ziemlich dürre Zeit eintritt, so dafs Augustin eben dadurch vielleicht um so gröfser erscheint, weil er, so zu sagen, *allein* dasteht. Ihn den *Vater* der Scholastik zu nennen, ist also wenigstens ein mifsgeglücktes Bild, indem die Söhne höchstens als *nachgeborne* Söhne, und diefs nur nach einer ziemlich kühnen Hyperbel, auftreten würden.

Boëthius, bei dem das Christliche und das Philosophische durchaus getrennt erscheinen, kann eben deshalb hier gar nicht in Betracht kommen. Wohl aber kommt in Betracht die grofse Umwälzung der politischen Zustände, die wir gewöhnlich unter dem Namen der *Völkerwanderung* begreifen, der Untergang einer alten Welt mit ihrem auch durch das Christenthum nicht ganz verdrängten Kreise von Vorstellungen, mit ihren geselligen Einrichtungen, ihren wissenschaftlichen Anstalten u. s. w., und die allmälige Gestaltung einer *neuen* Welt, der *Christlich-Germanischen*, die von der *alten* Welt aufs Bestimmteste auch in kirchlicher Hinsicht sich scheidet. Augustin haben wir, wie alle Kirchenväter *(Patres ecclesiae)*, noch jenseit des Walles zu suchen, der zwischen der alten und der mittlern Zeit sich aufthürmt; die Scholastiker dagegen (die *doctores ecclesiae)* eine gute Strecke diesseit desselben. Eine gute Strecke; denn nicht gleich konnte die ruhige Entfaltung der Wissenschaft auf dem von den Stürmen erschüttert werdenden Boden vor sich gehen. Sie mufste vorbereitet werden. Am allerwenigsten konnte der kühne Bau einer weit ausgeführten Christlichen Dogmatik, wie er uns aus den Systemen der Scholastiker entgegentritt, da auf-

gerichtet werden, wo noch kein Christenthum hingedrungen, oder wo es noch so sehr mit dem Heidenthume vermischt war, dafs es einer langen Zeit bedurfte, ehe die Elemente gesondert waren. Nicht eine müfsig speculirende oder dialectisirende Thätigkeit war *den* Männern angewiesen, die als Boten des Heils unter die Abendländischen Völker traten. Sie waren Erzieher und Bildner und, wo es hoch kam, fleifsige Sammler und Ordner dessen, was aus dem Schutte der vergangenen Zeiten war gerettet worden. Jetzt thaten wirklich *Scholastici* Noth, aber *Scholastici* in dem eigentlichen etymologischen Sinne, Schulmeister mit guter Schulzucht. Die Schul*weisheit* kam hinterher, wie die Theorie hinter der Praxis. Gleichwohl blieb diese nicht zu lange aus. Das Zeitalter Carls des Grofsen mit seinem Alcuin ist ein glänzender Beweis davon, und jetzt stehen wir auch nicht mehr all zu weit von dem Zeitalter der Scholastik. Wie indessen in Allem Uebergänge sich bilden; wie der Geist erst seine Schwingen versucht, ehe er sie zu stetigem und sicherem Fluge entfaltet; wie er gewöhnlich erst Einzelnes aus dem Zusammenhange herausgreift, ehe er diesen in allen seinen Verzweigungen beherrschen kann: so finden wir es auch hier. Mag unsere Zeit die Streitigkeiten über den Ausgang des h. Geistes zwischen der Abend- und Morgenländischen Kirche und über das Verhältnifs der menschlichen Gottessohnschaft zu der ursprünglichen (wie sie in dem sogenannten Adoptianischen Streite geführt wurde) als etwas Unerspriefsliches betrachten: es übte sich daran der Scharfsinn der Zeit. Schon weiter griffen die Streitigkeiten um sich unter Carls Nachfolgern; so unter Carl dem Kahlen. Hier haben wir die Vorspiele der Scholastik im guten, wie im schlimmen Sinne. Geistlos und widerlich mag uns der Mönchsstreit erscheinen zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus, darüber, ob Maria den Erlöser mit verschlossenem Leibe geboren habe, oder nicht, und nicht viel erbaulicher mag uns der Streit über das Abendmahl vorkommen, dafs Wortführer sich endlich dahin verirrten, zu fragen, was aus dem genossenen Leibe Christi werde bei dem physischen Verdauungsprocesse, wobei später der schöne Name *Stercoranisten* das Ketzerverzeichnifs bereichern mufste. Wichtiger und folgenreicher war der Streit mit dem Mönche Gottschalk aus dem Kloster Orbais über die Gnadenwahl; denn hier handelte es sich in der That darum, ob der Augustinismus mit all seinen gefürchteten Consequenzen festzuhalten sey, oder nicht. Die streng Augustini-

sche, ja, über den Wortlaut der Augustinischen Lehre selbst hinausgetriebene Ansicht Gottschalks, dafs die einen Menschen von Ewigkeit zum Heil, die andern von Ewigkeit zur Verdammnifs bestimmt seyen, ohne alles ihr Zuthun, wich einer mildern Deutung der Augustinischen Lehre, wie sie auf den Synoden zu Chiersy u. s. w. hervortrat.

Schon in diesen beiden Streitigkeiten, über das Abendmahl und über die Prädestination, sehen wir einen Mann hervorragen, mit dem Einige auch wieder die Reihe der Scholastiker beginnen möchten, obwohl auch *er* nur ein isolirter Vorläufer derselben ist, ich meine den Johann Scotus Erigena im 9. Jahrhundert, dessen grofsartige speculative Versuche, Religion und Philosophie in ihrer Einheit darzustellen, jedenfalls zu dem Ausgezeichnetsten gehören, was auf diesem Gebiete zu allen Zeiten ist geleistet worden. Aber auch Erigena hatte keine unmittelbaren Schüler und Nachfolger. Seine Zeit verstand ihn kaum. Sein Pantheismus, den man ihm mit Recht zum Vorwurfe machen kann, wurde später von rohen Gemüthern zu fleischlicher Zügellosigkeit gemifsbraucht; in Beziehung aber auf die Kirchenlehre verhielt er sich zu ihr mehr kritisch und negativ, als dieselbe systematisch begründend.

Das 10. Jahrhundert war arm an Kirchenlichtern, wie an Lichtern überhaupt. Der grofse Gerbert, nachmals Sylvester II., war mehr durch mathematische Wissenschaft und durch Naturkunde, als durch philosophische Forschung im engern Sinne des Wortes berühmt.

Erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts begegnen wir jener ununterbrochenen Reihe dialectisch ausgerüsteter Streiter, die *wir* wenigstens nach dem ziemlich allgemeinen Sprachgebrauche als die eigentlichen *Scholastiker*, oder als diejenigen Theologen und Philosophen des Mittelalters bezeichnen, die den Gehalt der einmal überlieferten Kirchenlehre mit Hülfe einer grofsentheils auf Aristoteles ruhenden Dialectik wissenschaftlich zu erweisen und das Lehrgebäude bis in seine einzelnen Theile auszubauen und auszuführen sich bestrebten[4]. So verschie-

---

4) „Dafs die ganze Entwicklung der scholastischen Theologie erst jetzt erfolgte", erinnert Schleiermacher in seiner *Geschichte der christlichen Kirche* (aus seinem handschriftlichen Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von E. Bonnel, (Berlin 1840) S. 468, „müssen wir nicht so ansehen, als ob etwas Neues entstanden wäre, sondern sie war bisher nur zurückgedrängt durch das Bestreben der Verbreitung des Christenthums. — — Nun aber auf der einen Seite die expansive Thätigkeit zur Ruhe gekommen, auf der andern Seite mehr

den nämlich auch die Charactere, die Tendenzen und die Systeme dieser Christlichen Denker unter sich seyn mögen, ja, so heftig sie einander selbst bestreiten: so stellen diese allerdings *eine* in sich ziemlich abgeschlossene Classe von Individuen dar, die man leicht unter diesem *einen* Gattungsbegriffe zusammenfassen und von andern Erscheinungen auf dem Christlich-theologischen Gebiete jener Zeit, wie von den Mystikern oder von den einfach practisch-religiösen Naturen (wie der h. Bernhard eine war), oder auch wieder von den wissenschaftlichen Männern, wie sie dem Reformationszeitalter aufhellend vorangingen, einem Valla, Reuchlin, Erasmus, gar wohl und sicher unterscheiden kann. Was ihnen nämlich gemeinsam ist, das ist, wie gesagt, nicht die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Christlichen Theologie überhaupt, auch nicht das Streben, innerhalb der Theologie zu philosophiren, sondern es ist jene überwiegende *dialectische* Beschäftigung mit ihr (im Gegensatze gegen die productiv-speculative der Gnostiker) und daneben dann allerdings auch die mit dieser Geistesrichtung zusammenhangende demonstrative, die Begriffe ins Unendliche zersetzende, zerspaltende und zergliedernde Methode. Es ist mit *einem* Worte die vorherrschende Richtung des *Verstandes* auf dem religiösen Gebiete, und zwar nicht *des* Verstandes, den auch *wir* innerhalb des religiösen Gebietes nie entbehren möchten, der im Dienste der Vernunft und des Gefühls die religiösen Wahrheiten reflectirend zum Bewufstseyn bringt und das Verständnifs des Uebersinnlichen auf eine menschlich klare Weise vermittelt, auch nicht *des* Verstandes, der mit Hülfe historischer Kritik und besonnener Exegese die schriftlichen Religionsurkunden erforscht und beleuchtet, sondern eines grofsentheils von der Vernunft und dem Gefühle, so wie von der Natur und der Geschichte losgetrennten isolirten Verstan-

Ruhe eingetreten war, konnte diese sogenannte scholastische Richtung mehr zum Vorschein kommen. Die Productivität zeigt sich jetzt wieder in gröfserem Maafse; es fängt die Zeit an, wo die Bemühungen, die seit Karl dem Grofsen auf diese Seite waren gewendet worden, erst anfingen, Frucht zu tragen." Wenn dann derselbe Gelehrte bemerkt, dafs man nur „mit Unrecht schol. Theologie oder schol. Philosophie als eine *besondere Secte* ansehen würde": so dürfen wir dennoch einen gewissen Familiencharacter in ihnen nicht verkennen, wie denn auch Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet*, B. 3 S. 148 f.) richtig sagt, die Scholastik sey nicht „eine fixe Lehre, wie z. B. platonische oder skeptische Philosophie", und gleichwohl sey sie „innerhalb *eines* Begriffes beschlossen".

des, der dann eben in dieser seiner Nacktheit und Besonderheit nicht selten in die Gestalt des grübelnden Witzes, wo nicht gar des Fürwitzes und des Aberwitzes umschlägt und dessen gröfster Irrthum darin besteht, dafs er eben das in sein Gebiet zieht und mit Gewalt auf seinem Gebiete festhalten will, was weit über demselben hinaus liegt. Wie es eine Bewegung des Körpers giebt, nicht sowohl um zu einem *Ziele* zu gelangen, als vielmehr, um an demselben Ziele anzulangen, von dem man ausging, blofs in der Absicht, dem Körper eine Bewegung zu verschaffen: so begegnen wir auch hier einer solchen Gymnastik des Geistes, nur mit dem Unterschiede, dafs sich die Scholastiker dieses gymnastischen Zweckes der blofsen Verstandesübung nicht bewufst waren, somit meist ganz ehrlich und allen Ernstes meinten, auf ein reales Ziel los zu steuern, während sie sich doch in den meisten Fällen nur im Zirkel drehten.

Zweierlei aber darf hierbei nicht vergessen werden, wenn wir den Scholastikern nicht Unrecht thun wollen. Fürs Erste ist anzuerkennen, dafs diese gymnastische Uebung *an sich* gewifs auch ihr Gutes hatte, ja, mitunter bis zu einer solchen Kunstfertigkeit gesteigert werden konnte, dafs wir über diese Kraft des Verstandes an dem *einen* Orte eben so sehr erstaunen, als wir an dem *andern* die Auswüchse desselben belächeln. Und wie Mancher hat die Scholastiker auch schon am unrechten Orte belächelt! Haben doch in der That die armen *Scholastici,* wie Semler sagt, sich von Solchen müssen schulmeistern lassen, die sie nicht zum Abschreiben hätten gebrauchen können! Fürs Zweite dürfen wir nicht vergessen, dafs jenes *Ziel* selbst, obwohl es ihnen meist im Nebel willkürlicher Fiction erschien, das Höchste und Heiligste war, was der Mensch hienieden erstreben kann, die Versöhnung des Irdischen und des Himmlischen, das Sichfinden des endlichen Geistes im Unendlichen. Mag es immerhin einer neuern Philosophie als Einseitigkeit, ja, als die eigentliche Barbarei des Scholasticismus erscheinen, dafs er, sich hinwegwendend von dem Diesseits mit dessen natürlichen menschlichen Zuständen, einem unbegreiflichen Jenseits sich zuwandte und diesem oft wunderlich genug die dem Diesseits entlehnten Formen aufzwängte: so legt eben dieses doch gewifs auch auf der andern Seite Zeugnifs ab für den höhern Adel des Menschen, wenn ein halbes Jahrtausend mit Herkulischer Kraft sich abarbeitete, blofs um seines Besitzes und Erbtheils in dem Lande der Verheifsung gewifs zu werden. — Wer die Beschränkung alles Den-

kens auf das Jenseitige und die Vernachlässigung dessen, was vor den Füfsen lag, allerdings eine einseitige, mitunter ungesunde Richtung: so ist das Befangenseyn im Diesseitigen, namentlich in *dem* Diesseitigen, das sich mit Händen greifen und mit Zahlen berechnen läfst, eben so einseitig und der wahren Gesundheit unsers Wesens gewifs nicht zuträglicher, als jene Richtung, so dafs ich in dieser Hinsicht beinahe dem Katholischen Theologen Möhler beistimmen möchte, wenn er sagt [5]): „Wer sich gar nicht zu dem Glauben an das positive kirchliche Christenthum erheben kann, betrachtet nothwendig eine Menge aus diesem Glauben hervorgehender Fragen und Antworten als die heilloseste Verirrung des menschlichen Geistes. — Mit der *Unlust* erscheint auch die *Unfähigkeit* für tiefere, feinere Untersuchungen über die göttlichen Dinge, ja, ein *solcher* Stumpfsinn kann sich zeigen, dafs man solchen Untersuchungen nicht einmal *folgen* kann. Das unbehagliche Gefühl, das aus der Wahrnehmung eines solchen geistigen Zustandes hervorgeht, sucht man, dann sich selbst täuschend, zu beschwichtigen, indem man sich vorgiebt, es handle sich um Spitzfindigkeiten und nichtige Subtilitäten."

Treten wir dem Bilde der Scholastik näher. Eine eigentliche Geschichte derselben kann ich nicht geben. Compendien auszuschreiben, halte ich für überflüssig, und etwas Neues auf dem Grunde der Quellen darzustellen, wäre eine Riesenarbeit, der ich mich nicht gewachsen fühle. Nur die allgemeinsten Züge des Bildes möchte ich zeichnen und die Geschichte der Mystik darein verweben, um dann das Verhältnifs dieser geistigen Erscheinungen *zum gesammten Mittelalter*, namentlich *zur Hierarchie desselben*, am Schlusse der Vorlesung als Lösung meiner eigentlichen Aufgabe, so viel ich vermag, ins Licht zu setzen.

Den Anfang der Scholastik (nach der Begrenzung, die wir ihr gegeben) haben wir im nördlichen Frankreich zu suchen. Helluni, ein Normännischer Ritter (mütterlicher Seits von den Grafen von Flandern abstammend), hatte, wie so Viele in jener Zeit, das Weltleben aufgegeben und, um sich dem Himmel gefällig zu machen, ein Kloster gestiftet, welches bald nachher die Wiege der Scholastischen Theologie ward: das Kloster *Bec* in der Normandie. Helluni selbst konnte weder lesen noch schreiben; aber

5) Siehe dessen Aufsatz über Anselm in seinen *gesammelten Schriften*, *herausg.* von *Joh. Joseph Ign. Döllinger*, 1. B. (Regensburg, 1839) S. 131 f.

durch besondere Fügung kam der gelehrte Lanfranc aus Pavia in das neu gestiftete Kloster und wurde dessen Abt. Der Streit über das Abendmahl, in den er mit seinem Freunde, Berengar von Tours, verwickelt wurde, trägt schon ganz die Farbe Scholastischer Art und Kunst. Ein Schüler Lanfrancs war der Piemontese Anselm (geb. zu Aosta 1034, gest. 1109), der seinem Lehrer sowohl in der Abtswürde, als später (1093) im Besitze des Erzbisthums von Canterbury nachfolgte, daher *Anselmus Cantuariensis*. Er führt gemeiniglich den Reigen der Scholastiker an. In dreifacher Hinsicht bildet Anselms Theologie einen wichtigen Abschnitt in der Entwickelung der mittelalterlichen Glaubenslehre: einmal durch die Bestimmung des Verhältnisses vom Glauben zum Wissen, dann durch die Einführung des sogenannten ontologischen Beweises in die natürliche Theologie und endlich durch die Aufstellung seiner Satisfactionstheorie. Rücksichtlich des ersten Punctes ging Anselm, wie alle Scholastiker nach ihm, von der zuversichtlichen Ueberzeugung aus, daſs der Inhalt der Christlichen Glaubenslehren ein vernünftiger sey, daſs Glauben und Wissen sich nicht widersprechen können, und in dieser Zuversicht liegt ohne Zweifel etwas Schönes, Groſsartiges, Beruhigendes. Statt aber den Glaubensinhalt *a priori* zu erweisen, bescheidet sich Anselm mit dem Beweise *a posteriori*. Vor Allem verlangt er den *Glauben;* denn wer Nichts glaubt, der erfährt Nichts, und ohne Erfahrung giebt es keine Erkenntniſs. Unter diesem Glauben dachte sich Anselm freilich nicht nur (wie etwa später Jacobi) den philosophischen Glauben, das Vertrauen zu den Ideen, die willige Hingabe des Geistes an das Unendliche, wie es sich dem ahnenden und denkenden Geiste als eine fortwährende Offenbarung aufschlieſst, sondern er meinte damit in der That den festen positiven Glauben an das äuſserlich und geschichtlich Geoffenbarte, ja, nicht nur an das in der Bibel Gegebene, sondern mehr oder weniger an die fest bestimmte Kirchenlehre seiner Zeit. Erst in diese positiven Verhältnisse sich einzuleben, hier eine Heimath, einen Boden zu gewinnen, bevor man speculirt, schien ihm durchaus nothwendig. Aber einmal in dieses Glaubensleben eingewurzelt, sollte dann auch der denkende Geist sich weiter in der Region des Denkens entfalten; denn Anselm nannte es geradezu eine Nachlässigkeit, wenn man, einmal im Glauben befestigt, nicht auch suche, das zu erkennen, was man glaubt[6]). Diesem Principe gemäſs machte er sich

6) Siehe die bekannten Stellen *Proslog.* Cap. I. *Epp.* Lib. II.

denn auch getrost an die Demonstration der wichtigsten Glaubenslehren, vor Allem an den Beweis von dem Daseyn Gottes. Wenn dem unbefangenen Natursinne bisher der sogenannte physicotheologische Beweis, d. h. eben die Hinweisung auf die wohlgeordnete Schöpfung und der Schlufs auf einen weisen, mächtigen und gütigen Schöpfer genügt hatte, oder wenn die abstracteren Denker von der Zufälligkeit der Erscheinungen auf den letzten nothwendigen Grund, vom Relativen auf das Absolute schlossen, was man den kosmologischen Beweis nannte: so verschlofs Anselm die Augen vor der äufsern Welt und schaute rückwärts in das menschliche Bewufstseyn hinein, und zwar nicht in der Brust des Menschen, im liebenden Herzen, im sehnsüchtig ahnenden Gefühle, nein, in dem denkenden Geiste, im Begriffe wies er die Existenz Gottes nach. Weil wir Gott denken, darum ist er; denn dasjenige, über welches hinaus nichts Gröfseres gedacht werden kann, *das* kann (schlofs er) nicht blofs in unserm Verstande, nicht ein blofses Gedankending, es mufs Realität, ja, die höchste aller Realitäten seyn. Idee und Wirklichkeit fielen ihm hier zusammen. Schon damals stiefs sich freilich der gemeine Verstand an diese Demonstration, und ein Mönch aus dem Kloster Marmoutier, Gaunilo, der gegen ihn auftrat, suchte den Satz, dafs das Gedachte auch mehr witzig, als scharf- und tiefsinnig das Wirkliche sey, zu bestreiten. Man könne sich, meinte er, eine glückselige Insel mit allen Herrlichkeiten vorstellen, ohne eine solche je im Lande der Wirklichkeit zu entdecken; wobei er freilich die willkürlichen Einbildungen der Phantasie mit den nothwendigen Ideen der Vernunft auf leichtfertige Weise verwechselte. Was endlich die Satisfactionstheorie Anselms betrifft, oder die Beweisführung, dafs Gott eben darum habe Mensch werden müssen, um als Gottmensch die Versöhnung Gottes und der Menschen durch die freiwillige Hingabe seines Lebens zu Stande zu bringen: so ist diese hier nicht weiter zu erörtern. Es mag das Bisherige genügen, uns von Anselms speculativer Richtung eine Vorstellung zu geben. Jedenfalls zeigt Anselm, im Vergleiche mit den spätern Scholastikern, noch eine speculative Productivität, die sich nachher immer mehr verlor. Er nimmt es mit gewaltigen Ideen auf und sucht mit tiefem Ernste in das Wesen der göttlichen Dinge einzudringen, so dafs man ihn wohl mit Recht *den*

Ep. 41. *De Sacram. altaris*, Cap. 2. *Cur Deus homo*, Lib. 1. Cap. 2. Vgl. meine *Dogmengeschichte*, II. 1. S. 43 f.

zweiten Augustin genannt hat. Nur selten verliert er sich in leere Spitzfindigkeiten, wie z. B. da, wo er untersucht, warum es sich von allen drei Personen der Trinität am besten für den *Sohn* geschickt habe, Mensch zu werden, oder wo er die Geburt des Erlösers aus der Jungfrau nach den verschiedenen Kategorieen der Möglichkeit, Mensch zu werden, zu begreifen sucht [7]).

Schon gleich in dieser ersten Periode der Scholastik tritt uns der viel besprochene und mitunter sehr verwickelte Gegensatz des *Nominalismus* und *Realismus* entgegen. Unter dem *Realismus* der Scholastiker haben wir uns bekanntlich nicht das zu denken, was der heutige Sprachgebrauch mit dem Worte verbindet, sondern gerade das Gegentheil, nicht eine Richtung, die es mit den *realen* Dingen hält, im Gegensatze gegen das Ideale, sondern die umgekehrte Richtung, welche eben die Ideen für Realitäten nimmt, im Grunde also das, was wir den *Idealismus* nennen, während der Nominalismus sich an die vorliegenden Erscheinungen, an die Dinge und die Individuen hielt und die allgemeinen Begriffe nur als Abstractionen, als *Namen* behandelte. Erst später verwickelte sich der Streit noch mehr, indem man auch für jedes besondere Ding wieder einen ihm entsprechenden Begriff annahm, so dafs z. B. Petrus als ein Product der *humanitas* und der *Petreitas* (des allgemeinen und des individuellen Begriffs) erschien.

Anselm war *Realist*, wie schon aus seinem Beweise für das Daseyn Gottes hervorgeht. Dagegen wird gemeiniglich als Urheber des Nominalismus und schon darum als Gegner Anselms Roscelin (Rücelin) genannt, Canonicus von Compiegne in der Bretagne, dessen häretische Lehre von der Trinität auf der Kirchenversammlung zu Soissons 1092 verdammt wurde. Wie sehr der Nominalismus und Realismus auch auf die Fassung der kirchlichen Dogmen wirkte, zeigt uns eben dieser Roscelin. Die Personen Vater, Sohn und Geist galten ihm, wie auch den Orthodoxen, für göttliche Persönlichkeiten; aber der Begriff *Gott*, der die 3 Personen zur Einheit verbinden sollte, war für ihn (so legten es ihm wenigstens die Gegner aus) ein blofser *Name*, keine Realität, so dafs für ihn die 3 Personen unverbunden als 3 Götter neben einander stehen blieben und man ihn eben deshalb des *Tritheismus* beschuldigte.

Wichtiger, als die Persönlichkeit Roscelins, ist die

7) *Cur Deus homo*, II. 8. 9.

Peter Abälards, welche in verschiedenen Beziehungen einen Gegensatz zu Anselm bildet. Abälards Jugend fällt in die Zeit von Anselms letzten Lebensjahren, so dafs wir Beide nur zur Noth als Zeitgenossen betrachten können. Er lebte von 1079—1142 und ist durch seine Abenteuer mit der Heloise der gebildeten und halbgebildeten Welt bekannter geworden, als durch seine Philosophie und Theologie manchen Gelehrten. Wir haben es hier nur mit der letztern zu thun. Abälard war ein lebhafter, brausender Geist. Gleicht Anselm dem tiefen stillen See: so Abälard dem mächtigen Strome, der wohl hier und da über die Ufer austritt, im Ganzen aber mit stolzer Sicherheit einherfliefst. Baute Anselm das Erkennen auf den Glauben: so drang Abälard auf eine vom Autoritätsglauben möglichst freie Erkenntnifs. Der *vernünftige* auf helle Gründe sich stützende Glaube war ihm der beste. Abälard war nicht Rationalist im neuern Sinne des Wortes, wenn wir auf den Gehalt der Dogmen sehen, der bei ihm immerhin noch um ein gutes Theil positiver war, als etwa bei den Rationalisten des 18. u. 19. Jahrhunderts. Gleichwohl aber vertritt er, dem Anselm, oder auch dem positiven, streng kirchlichen Bernhard von Clairvaux gegenüber, die Partei eines gewissen theologischen Liberalismus, der die Rechte der Vernunft gegen den Autoritätsglauben in Schutz nimmt, oder wenigstens das der Vernunft Anstöfsige durch mildere Deutung beseitigt. So führte er die Personen der Trinität auf göttliche Eigenschaften zurück, was übrigens auch *mit* und *nach* ihm noch Andere thaten; die Erbsünde bestand ihm nur in einer Schwächung der menschlichen Natur, die Erlösung mehr in dem vom Erlöser gegebenen Beispiele der Liebe, als in einer factischen Abbezahlung einer contrahirten Schuld; er pries (wie nach ihm Zwingli) die Tugenden der edlen Heiden und hielt die Kindertaufe nicht in *dem* Grade für nothwendig, wie die strengen Schüler Augustins. Die Wirkung auf seine Zeit war grofs. Tausende von Zuhörern strömten ihm zu und vergafsen Essen und Trinken, Haus und Hof über seiner Lehre. Aber eben diefs erweckte ihm auch viele Gegner. Unter ihnen ragte der streng eifrige Bernhard von Clairvaux hervor. Abälards Lehre ward auf Synoden (zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) verdammt. Erst spät söhnte er sich mit Bernhard aus, und er beschlofs sein Leben in klösterlicher Einsamkeit.

Nachdem nun so, vorzüglich durch Anselm und Abälard, nach verschiedenen Richtungen hin der philosophirende Geist der mittelalterlichen Theologen war angeregt

worden, trat die Periode systematischer Behandlung des kirchlichen Lehrbegriffs ein. An der Spitze dieser Theologen steht Peter aus Novara in der Mitte des 12ten Jahrhunderts, gemeiniglich der Lombarde genannt. Die vielfache Nachahmung, die seine durch Klarheit und Bestimmtheit sich auszeichnende Methode gefunden, und die Menge von Lehrbüchern, die über seine Sentenzen erschienen (er hiefs *magister sententiarum)*, haben ihm mehr, als die Originalität seines Geistes, den Ruhm der Nachwelt verschafft. Er starb 1164. Schon bei ihm finden wir manche spitzfindige Untersuchungen, wie die, ob eine Maus, die zufällig eine Hostie benage, den Leib Christi geniefse [8]). Er begnügte sich damit, dafs Gott diefs allein wisse. Die spätern Scholastiker aber wufsten auch *darüber* noch Mehr, als er. Aehnliche Untersuchungen finden wir bei Robert Pulleyn über die Beschaffenheit der ersten Eltern, über die Natur der Engel u. s. w. Wir können überhaupt wahrnehmen, dafs, je mehr die Scholastischen Systeme an äufserer Vollständigkeit und an systematischem Zuschnitte gewannen, sie dagegen abnahmen an innerm Gehalte, an der Frische und Lebendigkeit des Geistes; doch sehen wir auch hier über der Masse des Einzelnen originelle Geister ordnend und die Masse bewältigend sich erheben.

Zu Ende des 12. Jahrhunderts, vornehmlich aber im 13ten, wurden die Abendländischen Theologen allgemeiner mit den Aristotelischen Schriften bekannt, die ihnen früher nur in dürftiger Gestalt zugänglich gewesen. Widersetzte sich auch die Kirche anfänglich der Herrschaft, welche der blinde Heide über die Christlichen Geister sich anmafste: so ging am Ende von den hochgestellten Autoritäten die Empfehlung aus. Zwei berühmte Ordensmänner, der Franciscaner Alexander von Hales († 1245) und der Dominicaner Albert der Grofse († 1280, ein geborner Schwabe, der noch jetzt im Munde des Volkes als eine Art von Schwarzkünstler lebt), brachen die Bahn. Alexander erwarb sich durch seine bändereiche theologische *Summa* den Ehrennamen eines *Doctor irrefragabilis.* Aber sowohl ihn, als seinen Lehrer Albert überstrahlte noch an Ruhm Thomas aus dem gräflichen Geschlechte der Aquino im Neapolitanischen, der als *Doctor angelicus* mit seiner Autorität das 13te und die folgenden Jahrhunderte beherrschte. Auf den berühmtesten Lehrstühlen zu Paris, Rom, Bologna und Pisa lehrte er die

8) *Sentent.* Lib. IV. Distinct. 13. A.

Theologie († 1274), und als Mitglied des Dominicanerordens erwarb er sich einen solchen Ruf der Heiligkeit, dafs ihn der Papst im J. 1323 (ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode) canonisirte. Ja, die Katholische Kirche weist ihm nächst den 4 grofsen Kirchenlehrern des Abendlandes (Ambrosius, Augustin, Hieronymus und Gregor dem Grofsen) den ersten Rang an. Thomas schrieb Commentarien über die Sentenzen des Lombarden und eine theologische Summe, worin er die frühern dogmatischen Erzeugnisse der genannten Väter in sich vereinigte und sie, hindurchgetrieben durch die dialectischen Formen des *Pro* und *Contra*, im Gewande seiner Zeit reproducirte. Auch was die frühern Scholastiker nur erst in gröfsern Umrissen angedeutet hatten, das findet sich bei ihm weiter ausgeführt und mit Beweisen erhärtet. Wenn z. B. Anselm nur noch im Allgemeinen die Nothwendigkeit einer durch den Gottmenschen zu leistenden Genugthuung dargethan hatte: so finden wir bei Thomas jedes einzelne Leidensmoment herausgehoben und den Grund dafür angeführt, warum Christus auch an diesem und jenem Theile des Körpers, warum er auch an Gut, Ehre u. s. w. habe leiden müssen[9]. Wenn Peter der Lombarde die Gewissensfrage wegen der Maus und der Hostie nur hingeworfen hatte: so finden wir bei ihm ernstliche Erörterungen darüber und ein genaues Abwägen der Gründe, wie der Gegengründe[10]. Er hat die eigentliche Katholische Kirchenlehre, wie sie später grofsentheils von der Tridentinischen Synode angenommen wurde, in wesentlichen Puncten gefördert. Bei ihm finden wir zuerst eine genauere Theorie über den in der Kirche befindlichen Schatz der guten Werke, auf welche der Ablafs sich stützte, bei ihm eine ausführliche Begründung der Brodverwandlungslehre im Abendmahle, die freilich schon seit dem Anfange der Scholastik (seit der Verdammung Berengars) Kirchenlehre gewesen war. Und wenn schon der Lombarde die Siebenzahl der Sacramente festgesetzt hat: so weiset Thomas (und mit ihm Bonaventura) noch genauer die Bedeutung jedes einzelnen Sacramentes und die Beziehung derselben sowohl auf die moralischen Gebrechen der Menschheit, als auf die Gnadengaben des h. Geistes und auf die Bedürfnisse der Kirche nach. Auch auf dem philosophischen Gebiete zeigte er sich thätig. Er commentirte den Aristoteles und beschäftigte sich viel mit dem Rea-

---

9) *Summa* T. III. Quaest. 22.
10) *Summa* T. III. Quaest. 80. Artic. 3.

lismus der Begriffe. — So grofs indessen sein Ansehen war, so erwuchs ihm doch in dem Franciscaner Johannes Duns Scotus, dem *Doctor subtilis*, oder dem *Deus inter philosophos*, wie seine Verehrer ihn nannten, ein nicht zu verachtender Gegner. Scotus, geb. zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, ward im Jahre 1304 von den Obern seines Ordens nach Paris geschickt, um dort die theologische Doctorwürde sich zu erwerben. Er lehrte daselbst von 1304—1308, wo er nach Cöln an die neue Universität berufen wurde. Wenn man die kurze Lebenszeit von 34 Jahren bedenkt (obwohl Andere ihm auch ein längeres Alter zuschreiben) und die Menge der Folianten, die er in dieser kurzen Zeit geschrieben hat: so mufs man ob dem eisernen Fleifse erstaunen. Und auch seine Wirkung auf die Gegenwart mufs grofs gewesen seyn; denn er soll nach und nach (wenn man sie alle zusammenrechnet) an 30,000 Zuhörer gehabt haben. — Wie Abälard dem Anselm: so trat Scotus dem Thomas in den wesentlichsten Puncten entgegen. Schon die Eifersucht der Orden wirkte hier mit. Diefs zeigte sich unter Anderm in der Behandlung der Frage: ob Maria von der Erbsünde frei gewesen, was Thomas mit dem Dominicanerorden verneinte, Duns Scotus mit dem Franciscanerorden bejahte. Wenn in den wichtigeren Dogmen Thomas sich mehr an Augustin anschlofs: so neigte Scotus unverdeckter zu Pelagius hin; wenn Thomas ein überschüssiges Verdienst Christi behauptete: so meinte Scotus, das Verdienst Christi habe nicht einmal ganz hingereicht, sondern Gott habe sich eben damit aus Gnade zufrieden gegeben, obwohl er noch Mehr habe verlangen können. War Thomas Realist: so suchte Scotus Realismus und Nominalismus zu vereinigen. Das sogenannte Princip der *Individuation* beschäftigte ihn besonders, und *ihm* hat das mittelalterliche Latein die schönen Kunstwörter von *substantialitas, haecceitas, quidditas, incircumscriptibilitas, ratitudo* u. s. w. zu verdanken: Bereicherungen, wie sie höchstens noch unserer lieben Muttersprache in den letzten Jahrzehnten zu Theil geworden sind. Mit dem philosophischen Barbarismus der Sprache im Einzelnen hangt auch die pedantische Methode im Ganzen zusammen: das allzukünstliche Gliedern, Zerschneiden und Zerhacken des Stoffes in *distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra* u. s. w.

Von nun an theilten sich die Scholastiker fast durchgängig in die beiden Secten der *Thomisten* und *Scotisten*. Der *Nominalismus* gewann neue Anhänger und Vertheidi-

ger. Unter diesen zeichnete sich abermals ein Engländer, William Occam, aus, mit dem Ehrennamen *Doctor invincibilis*. Seine Blüthe fällt in den Anfang des 14. Jahrhunderts. Auch er war, wie Scotus, Franciscaner; er wich aber in manchen Dingen von seinem Lehrer ab. Der Dogmatismus der frühern Scholastiker schlug bei ihm in einen gewissen Skepticismus um, der Alles in Frage stellte und am Ende eine Menge wunderlicher Fragen zum Vorschein brachte, das *Für* und *Wider* aufstellte und dem Leser die Wahl liefs. Dazu war die Methode der Quodlibete, die schon Scotus neben der strengern Methode eingeschlagen hatte, besonders geeignet. Irgend eine abgerissene philosophische oder theologische Behauptung wurde vom Zaune gebrochen, unter den Händen der Dialectik zerpflückt und zerzaust, oder unter das Mikroskop eines grenzenlosen Scharfsinnes gestellt und so recht eigentlich die Mücke zum Elephanten gemacht[11]. Am schärfsten hat diese Ausartung der Scholastik Erasmus in seinem *Lobe der Narrheit* und anderwärts gegeifselt. Da werde gefragt, sagt er: ob, weil Gott Alles möglich sey, ihm auch möglich gewesen, seinen Sohn zu hassen; ob Christus, statt in Gestalt eines Mannes, auch in Gestalt eines Weibes habe die Welt erlösen können, ja, ob überhaupt die Menschengestalt nothwendig gewesen; ob er nicht auch in Gestalt eines Kürbis oder einer Schote habe auftreten können, und wie sich der Kürbis werde ausgenommen haben als Prediger, als Wunderthäter, als Gekreuzigter. — Ein sprechendes Sinnbild dieses ins Unendliche grübelnden Scharfsinnes ist Buridans Esel geworden, der zwischen den zwei Heubündeln vor lauter *pro* und *contra* nicht zum Fressen kommt. (Johann Buridan war gleichfalls Nominalist. Er lehrte zu Paris und veranlafste die Stiftung der Universität Wien.)

Die Reihe der eigentlichen Scholastiker beschliefst ein Deutscher, Gabriel Biel, Lehrer der Theologie und Philosophie auf der 1477 gestifteten Universität zu Tübingen. Auch er gehörte zu Occams Schule. Indessen bleibt es immer mifslich, einen einzelnen Mann als den

11) Beispiele in der Abhandlung von Rettberg: *Occam und Luther*, in den *Theologischen Studien und Kritiken*, Jahrg. 1839 H. 1 S. 80: „ob Gott, der die Natur des Menschen annahm, auch irgend eine andere annehmen konnte, die des Steins, Holzes, Esels; ob er nach seiner Allmacht auch fromme Menschen, die Maria, die Engel verdammen, den Sokrates zum Esel machen könne; ob der Vater sich selbst zeugen; ob der Sohn, der am Kreuze starb, auch nicht gestorben seyn könne; ob Gott, da er Mensch ward, auch ein Menschenfufs, Kopf seyn kann".

Schlufsstein zu bezeichnen. Vielmehr dauerte die Scholastische Richtung noch fort und wurde erst durch die Reformation überwunden, obwohl auch jenseits des Grabes ihre Schatten noch fortspukten, nicht allein in den Schulen der Jesuiten, sondern auch auf Protestantischem Grunde und Boden.

Ich habe bei dieser Darstellung gefühlt, wie schwer es ist, das *Verdienstliche* der Scholastiker, auf das ich im Eingange aufmerksam gemacht und das ich auch jetzt nicht in Abrede stellen möchte, bei einem solchen kurzen Ueberblicke ins Licht zu setzen. Das Auffallende, was sich herausheben läfst, ist eben meist das Lächerliche, der Kürbis oder die Maus, so dafs man am Ende wirklich von der Geschichte der Scholastik sagen könnte: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.* Aber dennoch sind es *Berge,* welche gebären, und mitunter Berge, die ihr Haupt stolz und hoch in die Wolken erheben, nur dafs es uns, des Steigens Ungewohnten, schwer ist, über den Grath derselben weg zu kommen. Quellenreiche Berge sind es freilich auch da nicht immer, wo sie in die Wolken reichen. Es sind oft schroffe nackte Felsen mit kümmerlichem Kraut, nach dem höchstens eine Ziege klettern möchte; aber doch schwindelt uns, wenn wir zu ihren Höhen hinaufschauen.

Wie indessen die gütige Natur dafür gesorgt hat, dafs auch neben den kahlen Felsen segensreiche Triften sich ausbreiten, und zwar so, dafs hier mannichfache Abstufungen und Uebergänge von dem Einen zum Andern Statt finden: so hat auch die Geschichte des Mittelalters neben der Scholastik eine andere Erscheinung aufzuweisen, die wir als deren Ergänzung betrachten müssen: die *Mystik.*

Es ist unrichtig, wenn man Scholastik und Mystik von Vorn herein als Gegensätze betrachtet, die einander ausschliefsen. Nur die Extreme beider schliefsen sich aus. So wenig als in dem einzelnen Menschen die Ausbildung des Verstandes und die Pflege des Gefühls einander behindern sollen: so wenig forderte die Geschichte hier eine absolut getrennte Entwickelung der Geister; vielmehr finden wir, dafs in manchen Individuen (und diefs waren gewifs die glücklicher organisirten) sich beide Anforderungen gleich geltend machten, den Verstand durch gymnastisches Denken zu üben und dem religiösen Gefühle seine reichste und sorgfältigste Pflege angedeihen zu lassen. Es kommt hier Alles darauf an, was wir Mystik nennen. Ohne hier den Begriff psychologisch erschöpfen zu wollen,

nehmen wir die Bezeichnung als eine historische und verstehen unter ihr die vorherrschende Gefühlsrichtung, die sich freilich auch wieder im Denken, in der Meditation und Contemplation, abspiegelte, aber doch so, daſs das Denken hier immer erst auf dem Boden des Gefühls und der innern Gemüthserfahrung ruht und von dieser getragen wird, wie denn auch ihr letztes Ziel ein religiös-practisches, die innige Verbindung des Individuums *mit* Gott und das Leben *in* Gott und *aus* Gott ist. Natürlich kann diese religiöse Gefühlsrichtung wieder eine sehr verschiedene seyn, und sie war es auch durch das ganze Mittelalter und durch die neuern Zeiten hindurch. Das Gefühl konnte ein dunkles und verworrenes, oder ein verständig reflectirtes, es konnte ein schwärmerisches Strohfeuer, ein wilder, mitunter verheerender Waldbrand, oder eine wohlthätige Flamme seyn auf dem Altare des Herzens, geschützt und umschlossen von den sichern Formen einer positiven Lehre und einer gesunden practischen Weltansicht. Die Mystik konnte, im Anschluſs an die kirchliche Orthodoxie, diese beleben und befruchten, oder sie konnte in antikirchlicher Richtung auftreten und eine nie versiegbare Quelle tausendfacher Häresieen werden. Sie konnte in theistischer Besonnenheit oder in pantheistischem Rausche und Schwindel auftreten. Und so konnte sie auch in ihrem Verhalten gegen die Scholastik bald mehr eine freundliche, bald mehr eine feindselige, oder wenigstens eine gleichgültige, ignorirende Stellung einnehmen.

Dieſs zeigt sich uns auch wirklich so in der Geschichte. Manche der Scholastiker selbst standen zugleich unter dem Einflusse der Mystik, oder, mit andern Worten, sie übten ihre Verstandesdialectik auf dem Boden tieferer religiösen Grundanschauungen, an welche diese Verstandesdialectik selbst nicht hinanreichte. Sie gestanden sich auch dieſs mitunter selber ein und wiesen eben so ernst und nachdrücklich auf das Unbegreifliche göttlicher Dinge hin, als sie auf der andern Seite, so weit ihr Verstand ausreichte, das Unbegreifliche sich begreiflich zu machen suchten. Schon jenes Zurückgehen Anselms auf ein Letztes, das geglaubt und erfahren werden muſs, berührt jenes Gebiet des Ursprünglichen, Unmittelbaren, Unergründlichen, auf welchem die Mystik sich bewegte, und so streifen die meisten der bessern Scholastiker, namentlich die Realisten unter ihnen, an dieses Gebiet. Deutlich aber kommt die Verbindung der dialectischen Richtung mit der mystischen zum Vorschein bei den sogenannten Victorinern.

Wilhelm von Champeaux, der Lehrer Abälards,

hatte erst mit vielem Beifalle in Paris Rhetorik und Dialectik gelehrt; aber bald sah er seinen Ruhm durch den des Schülers verdunkelt. Er zog sich in eine Kapelle aufserhalb der Stadt zurück, die Kapelle von St. Victor, und begann dort, in Verbindung mit einigen Genossen, ein strenges eingezogenes Leben nach der Regel Augustins zu führen. Von da an erhielten auch seine Vorlesungen eine andere Gestalt, mehr auf Gemüth und Leben, als auf den einseitigen Verstand gerichtet. Er selbst ward 1113 Bischof von Chalons an der Marne. Das Institut aber dauerte fort und hob sich mehr und mehr. Bald strömten von allen Orten Heils- und Lernbegierige nach St. Victor, das man als einen Hafen stiller, geräuschloser Wissenschaft betrachtete. König Ludwig der Dicke und Papst Paschalis II. erhoben die Priorei zu einer Abtei. Der erste Abt hiefs Hilduin (Gilduin), ein Schüler der Anstalt selbst, ein frommer würdiger Mann. Immer höher stieg der Ruf der Anstalt, immer mehrere Schüler strömten dahin. St. Victor ward das Seminar für die Englischen Bischöfe, und auch viele der vornehmsten Weltleute erhielten dort eine gründliche und fromme Bildung. Dadurch gewann die Anstalt nach Aufsen, und die Lehrer, die aus ihr hervorgingen, sicherten ihr den innern Werth. Unter diesen zeichnet sich ein Deutscher Adeliger aus, Hugo von Blankenburg, geb. 1097, gest. 1141, erst 44 Jahre alt. Ueber ihn hat uns ja bekanntlich Albert Liebner eine Monographie [12]) gegeben, welche besser, als trockene Compendien, in das Wesen der Scholastik und Mystik jener Zeit, so wie in das eigene System des Mannes uns einführt. „Es scheint", sagt sein Biograph (S. 29), „ihm im Wesentlichen jene glückliche Organisation eigen gewesen zu sein, bei der alle Geisteskräfte in gleich hohem Grade vorhanden, auch gleichmäfsig neben einander stehen, so dafs wenigstens keine die andere in *herrschender* Einseitigkeit überwiegt. So standen bei ihm klarer Verstand, tiefes, inniges Gefühl, lebendige Phantasie und ausdauernder Wille beisammen." — In der Behandlung theologischer Gegenstände zeigt sich uns Hugo ganz als Scholastiker und wird auch gemeiniglich als solcher aufgeführt. Theilt er doch sogar auch einige rohe Auffassungen mit ihnen. So z. B. wenn er (mit Abälard) die drei Personen der Trinität auf die drei Eigenschaften von Macht, Weisheit und Liebe zurückführt und dann zur Be-

12) *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit.* Leipzig, 1832.

gründung Folgendes angiebt: Absichtlich nenne die h. Schrift den Vater die Macht, weil die Menschen leicht können geneigt seyn, den Vater für alt und schwächlich zu halten; absichtlich nenne sie den Sohn die Weisheit, weil man sich unter einem Sohne leicht einen unmündigen, unerfahrnen Jüngling denke; absichtlich nenne sie den h. Geist die Güte, weil der Ausdruck πνεῦμα, רוּחַ, leicht an etwas Schnaubendes und Stürmisches erinnere [13]). — Aber wir würden sehr Unrecht thun, nach solchen Aeufserungen Hugo beurtheilen zu wollen. Vielmehr zeigt er sonst, gegenüber dem Scholastischen Hochmuthe, eine grofse Bescheidenheit, und da, wo Andere mit Zuversicht dreinfahren, gesteht er offen sein Nichtwissen. So sagt er z. B. in Beziehung auf die Engel, von denen Scotus so Viel zu sagen wufste, „als ob er selbst ein Engel wäre" [14]): „Wir wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher und tasten mit dem Sinne unserer schwachen Erkenntnifs nach dem für uns Unbegreiflichen" [15]). Viel Schönes und Tiefes findet sich bei ihm über das Verhältnifs Gottes zum Menschen, über Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w., und in vielen Puncten, wie z. B. in der Lehre von den Sacramenten, wo die Bestimmungen der Schule sich an die Aeufserlichkeiten hielten, ging er auf die innere, religiöse Bedeutung zurück. — Nächst dem Deutschen Hugo zeichnete sich der Schotte, Richard von St. Victor, aus, Hugos Schüler, der im Jahre 1159 Subprior und im Jahre 1162 Prior der dortigen Abtei wurde. Er starb 1173. Richard stellte sich noch fester, als Hugo, auf den Boden der mystischen Denkweise. Er ging von der vollen Ueberzeugung aus, dafs der Mensch nur durch Selbsterkenntnifs zur Kenntnifs Gottes tüchtig werde, aber dafs er zu ersterer nicht auf dem Wege des Denkens, sondern durch Gebet, durch Uebung, durch Eifer in guten Werken gelange. Hoch über aller Weltweisheit steht ihm diese geistige Selbsterforschung. Richard eiferte gegen die Ueberschätzung des Aristoteles und gegen den Weg, den manche seiner Zeitgenossen einschlugen, und gleichwohl eignete auch er sich Manches von der Scholastischen Bildung an, wovon sich in seiner Schrift über die Dreieinigkeit hinlängliche Spuren zeigen. In andern Schriften, welche die Contemplation und deren verschiedene Stufen zum Gegenstande

13) S. Liebner S. 381 f.
14) Hegel a. a. O. S. 175.
15) Liebner S. 393.

haben, erscheint er mehr als reiner Mystiker[16]. — Am entschiedensten trat unter den Victorinern Walther von St. Victor gegen den Mifsbrauch der Philosophie in der Theologie auf, indem er sogar eine eigene Schrift gegen die 4 Sophisten und Labyrinthe Frankreichs schleuderte, gegen Abälard, den Lombarden, Peter von Poitiers und Gilbert von Porree.

Zu den Scholastikern, die sich zugleich an die Mystik anschlossen, können wir, aufser den Victorinern, noch den Florentiner Johannes von Fidanza, gemeiniglich Bonaventura genannt, und den Spanier Raimund von Sabunde zählen. Bonaventura, von seinen Bewunderern *Doctor seraphicus* genannt, seit 1255 Doctor der Theologie zu Paris und seit 1256 General des Franciscanerordens, ein Zeitgenosse des h. Thomas und, wie er, nach seinem Tode († 1274) heilig gesprochen, commentirte gleichfalls den Lombarden in Scholastischer Weise, schrieb ein *Breviloquium* und ein *Centiloquium* voll dogmatischer Erörterungen, die des Spitzfindigen genug in sich schliefsen. Aber diese speculirende Thätigkeit füllte ihn nicht aus. Um sich innerlich schadlos zu halten, verfafste er auch mystische Tractate, wie *speculum animae, itinerarium mentis in Deum* u. s. w. Eine andere merkwürdige Schrift von ihm: *reductio artium liberalium ad theologiam*, verräth schon durch ihren Titel die Tendenz, dem Wissen die höhere Weihe durch den Glauben zu geben. Auch ihm gilt die äufsere Erkenntnifs der Dinge Nichts ohne die innere, und die sinnliche Erfahrung Nichts ohne die höhere Erkenntnifs der Religion vermittelst der h. Schrift. Der weit spätere Raimund von Sabunde war Professor zu Toulouse († nach 1436). Er war weniger Mystiker, als Naturphilosoph und Moralist, und nur in so fern kann er den Mystikern beigezählt werden, als er der blofsen Begriffstheologie der Scholastiker gegenüber eine lebendige Gotteserkenntnifs befördern half. In seinem *liber creaturarum s. Theologia naturalis* stieg er von der äufsern Natur zur Gottheit auf und schlofs aus Analogieen von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare. Er hat lange vor Kant den sogenannten *moralischen* Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele geführt. — Einige werden vielleicht auch noch den berühmten Raimund Lullus, den *Doctor illuminatus*, hieher ziehen, von dem sich die *ars Lulliana* oder die *ars magna*, eine kabbalistische

16) Vgl. über ihn Engelhardt: *Richard von St. Victor und Johann Ruysbröck*. Erlangen 1838.

Buchstaben- und Zifferweisheit, herschreibt. Diese Art von Mystik ist aber wieder eine andere, weniger religiöse, als speculative Mystik, wie sie später durch Paracelsus, Jacob Böhme, Drabicius, Helmont u. A. gebildet worden ist und von der wir hier weiter nicht zu handeln haben.

Alle die bisher angeführten Männer werden gemeiniglich noch *mit* zu den Scholastikern gerechnet, wenn sie gleich auch der Mystik einen Einfluſs auf ihre Systeme gestatteten: ein Beleg zu dem vorhin Gesagten, daſs Mystik und Scholastik keinen absoluten Gegensatz gebildet. Eben so wenig als die Scholastik die Mystik gradezu ausschloſs, eben so wenig kann man sagen, daſs die, welche den Scholastischen Bestrebungen mit Bewuſstseyn entgegentraten, nothwendig Mystiker muſsten gewesen seyn. Man konnte das Wesen des Scholasticismus von verschiedenen Standpuncten aus und im verschiedenen Interesse bekämpfen, entweder im Interesse der kirchlichen Orthodoxie und der practischen Frömmigkeit, oder im Interesse des gesunden Menschenverstandes, je nachdem man Eins oder das Andere durch die Scholastik gefährdet glaubte, ohne daſs man darum nothwendig auf die Seite der Mystik sich zu wenden brauchte. So trat der berühmte Bernhard von Clairvaux gegen Abälard und Gilbert von Porree auf, ohne daſs wir darum nöthig hätten, mit ihm (wie Einige wohl thun) die Reihe der Mystiker zu beginnen. Besser bezeichnet man (mit Andern) ihn und die Männer seiner Richtung als *Theologi positivi,* die mit vorwiegend practischem Sinne die einmal überlieferte Kirchenlehre festhielten und sie für's Leben fruchtbar zu machen suchten, ohne sich in weitere Grübeleien einzulassen. Zu diesen practisch-positiven Theologen möchte ich auch den Franciscaner Bruder Berthold aus dem 13. Jahrhunderte rechnen, dessen Deutsche Predigten Christian Friedrich Kling (Berlin 1824) herausgegeben hat, und der unter Anderm es höchlich miſsbilligt, daſs der menschliche Verstand zu sehr in den Christenglauben hineinsehen wolle und „zu tief darin rumple mit Gedanken"[17]. Mehr aus dem Standpuncte des gesunden Menschenverstandes bestritt den Scholasticismus der Franciscaner Roger Baco zu Oxford († um 1294), welchen Hegel[18]) mit den Worten abfertigt: „er bearbeitete beson-

17) Siehe Jakob Grimms Recension in den Wiener *Jahrbüchern der Literatur*, 32. B. (1825) S. 206.

18) *Geschichte der Philosophie* a. a. O. S. 196.

ders Physik, blieb ohne Wirkung, erfand Schiefspulver, Spiegel und Ferngläser", der aber, wie mir scheint, gerade durch das Zurückführen des menschlichen Geistes auf die *Beobachtung der Natur* wohl eben so bedeutsam für *seine* Zeit gewesen seyn mag, als der spätere Baco (von Verulam) des 16. u. 17. Jahrhunderts für die seinige. Wenigstens wufste er das eitle Sichaufblähen und Sichspreizen mit speculativen Redensarten, wie es schon damals unter den Studenten üblich gewesen seyn mufs, in seinem *Opus majus de utilitate scientiarum* trefflich zu characterisiren. Er nennt es *asininare*[19]).

An *diese* Opposition, von Seiten des gesunden Menschenverstandes (der practischen Philosophie) aus, schlossen sich dann später (nach der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften) noch Viele an, die wir weder zu den Mystikern noch zu den Scholastikern rechnen, sondern die eben noch in weitester Allgemeinheit ein *Neues* vorbereiteten, das in der Folgezeit die Scholastik, wie die Mystik des Mittelalters verdrängte. — Was nun aber jene erst genannte Opposition, vom Interesse der practischen Frömmigkeit aus, betrifft: so läfst sich zwischen ihr und dem, was wir die *mystische* Richtung nennen, keine allzu scharfe Scheidelinie ziehen. Die practische Beredtsamkeit jener Zeit hatte es an sich, in stark gefärbten Bildern, in Gleichnissen und Allegorieen auf Phantasie und Gemüth des Volkes zu wirken, und dieses Streben, das Unendliche und Uebersinnliche weniger im dürren abstracten Begriffe, als im lebendigen Bilde der Seele vorzuführen, mufste allmälig von selber zur Mystik hinleiten. Auf dem Grunde der Bibel und des Biblischen Orientalismus bildete sich jene kernhafte Sprache des Gefühls und der unmittelbaren religiösen Anschauung, wie sie allen Mystikern gemein ist: eine Sprache, die wohl für *den* etwas Abstofsendes haben mufs, der nicht auf demselben Boden religiöser Innigkeit steht, die aber dem fromm gesinnten, fromm begeisterten Gemüthe gleichsam als eine Hieroglyphe gilt, die im sinnlichen Bilde das Uebersinnliche, wie den Kern in der Schale, verschliefst. Je einseitiger nun die Scholastiker das Göttliche mit dem Verstande zu erfassen und im Begriffe zu begrenzen strebten, desto mehr versenkten sich die Mystiker mit der ganzen Kraft des Gemüthes in die Tiefen der Gottheit, um gläubig zu schauen. Was jene blofs dachten, das besafsen diese, oder meinten es wenig-

19) Siehe die Auszüge bei Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2. B. 2. Abth. (3. Aufl. 1832) S. 417 ff.

stens zu besitzen, das erfuhren sie an sich, das eigneten sie sich practisch an auf dem Wege der Selbstbeobachtung, der Selbstüberwindung, der liebenden Hingabe an Gott, so dafs, von ihrem Standpuncte aus betrachtet, weniger sie es waren, die Gott mit dem schwachen Lichte ihrer Vernunft zu erreichen meinten, als vielmehr Gott es war, der sich ihnen zu erkennen, ja, zu fühlen, zu geniefsen gab nach dem Reichthume seiner Gnade. Dafs hierin wieder unendliche Abstufungen Statt finden konnten und dafs eine Ausschweifung des Gefühls in sinnlose Schwärmerei eben so möglich war, als dort ein Ausarten des Scharfsinnes in thörichte Spitzfindigkeiten, habe ich schon angedeutet. Hielt sich bei den Scholastikern Gott mit allen seinen Eigenschaften u. s. w. hoch *über* der Welt als die absolute Persönlichkeit (wobei er ihr freilich auch mitunter deistisch kalt und fremd gegenüberstand): so konnte dagegen der Mysticismus, welcher Gott *in* der Welt und vor Allem *in* dem frommen Gemüthe selbst als ein immanentes Wesen vorfand, leicht in Pantheismus umschlagen. Merkwürdig, wie derselbe Mann, der wegen seiner feinen Dialectik von Vielen schon als ein Vorläufer der Scholastiker betrachtet wurde, Johann Scotus Erigena aus dem 9. Jahrhundert, auch zugleich mit seiner Lehre von dem Ausflusse aller Dinge *aus* Gott und der Rückkehr derselben *in* Gott, so wie mit seiner Herausgabe der Schriften des Pseudodionysius, dem Mysticismus des Mittelalters, namentlich der pantheistischen und antikirchlichen Erscheinung desselben, recht eigentlich Vorschub leistete. — Amalrich von Bena und David von Dinanto, deren Lehren 1209 von einer Synode zu Paris verurtheilt wurden, hatten, gestützt auf jenes System, gelehrt: Alles sey Gott und Gott sey Alles; jeder Fromme sey Christus, in welchem Gott Mensch werde; was in der Liebe geschehe, sey rein, sey es auch Diebstahl und Ehebruch, wenn es nur geschehe in der Liebe u. s. w. Aehnliches sollen die *Begharden, Turlupinen, Fratricellen, Ortlieber* und andere Secten des Mittelalters gelehrt haben[20]. Von dieser schwärmerischen Mystik häretischer Secten ist aber die besonnene kirchlich gesinnter Männer und Prediger wohl zu unterscheiden, obwohl auch *hier* wieder Uebergänge von dem Einen in das Andere vorkommen. So steht

---

20) Vgl. Mosheim, *de Beghardis et Beguinabus*. Lipsiae 1790. Engelhardt, *kirchengeschichtliche Abhandlungen*. Erlangen 1832. Carl Schmidt, *über die Secten zu Strafsburg im Mittelalter* (*Zeitschrift für die historische Theologie*, Jahrg. 1840, 3. H.).

der berühmte oder berüchtigte Meister Eckart aus dem 14. Jahrhundert, mit dessen Schriften uns Schmidt in Strafsburg näher bekannt gemacht hat[21]), auf der Grenzlinie zwischen beiden Arten der Mystik, wo nicht selbst mit am Rande des Abgrundes, während der *Doctor sublimis et illuminatus* Johann Tauler († 1361) durch seine Schriften und Predigten nicht nur während seines Lebens eine höchst wichtige und segensreiche Wirksamkeit entfaltete, sondern schon die Lehre der Reformatoren, ihrem wesentlichsten Inhalte nach, vorbereiten half[22]), wie ja bekanntlich Luther an ihm sowohl, als an dem anonymen Verfasser des geistreichen Büchleins *von der deutschen Theologie* und an dem allbekannten Thomas von Kempen sich geistig nährte und erbaute. Diesen († 1471) möchten wir indessen kaum mehr zu den Mystikern rechnen; denn er nähert sich wieder mehr jener einfachen practischen Frömmigkeit, die mit der Mystik nur das gemein hat, dafs sie die Frömmigkeit mehr ins Herz, als in den Kopf setzt und zugleich im Leben bethätigt wissen will. Eine warme poetische Natur war Amandus von Berg, oder Heinrich Suso, der Seuse genannt, ein Schwabe aus der Gegend des Bodensees, dessen Schriften Diepenbrock nun zum 3ten Male herausgegeben hat, mit einer Einleitung von Görres (Regensburg, 1829). — Eine mehr excentrische, als poetische Richtung repräsentirt uns dagegen der *Doctor ecstaticus* Johann Ruysbröck, Prior der regulirten Chorherrn zu Grünthal in Brabant, der 1381 starb. Seine Aeufserungen über die Einigung der gläubigen Seele mit Gott fanden bald nach seinem Tode Widerspruch von Seiten eines Mannes, den man sonst selber zu den Mystikern zählt, Charlier Gerson, der als Kanzler der Pariser Universität im Jahre 1429 starb. Dieser hochgestellte und ausgezeichnete Mann hatte überhaupt das Verdienst, die Mystik von manchen Schlacken der Sinnlichkeit gereinigt und in eine verständige Reflexion über sich selbst hineingeleitet zu haben. Der psychologische Boden, der von den Scholastikern meist verlassen worden war, weil sie die göttlichen Dinge *aufser* sich und ohne Rücksicht auf die Modalität der menschlichen Erkenntnifsweise zu erkennen meinten, wurde von Gerson (in ähnlicher Weise, wie früher von den Victorinern) wieder angebaut, und so wurde der Grund zu einer verständigen und dennoch lebenswarmen Religionsphilosophie gelegt[23]).

21) Siehe *Theologische Studien und Kritiken*, Jahrg. 1839, 3. Heft.
22) Vgl. Carl Schmidt, *Johannes Tauler v. Strafsburg*. Hamb. 1841.
23) Vgl. Hundeshagen, *über die mystische Theologie des Johann*

Alles dieses mit weitern Gründen zu belegen, würde hier zu weit führen. Ich glaube das Bild der Scholastik und der Mystik so weit in Umrissen gezeichnet zu haben, als nöthig ist, um nun zum Schlusse *die Stellung dieser Erscheinung zur Hierarchie und zum gesammten Mittelalter* einigermaſsen begreiflich zu machen.

Das Mittelalter war die Zeit der Hierarchie, und so muſste denn auch die Scholastik sowohl als die Mystik zur Hierarchie in ein bestimmtes Verhältniſs treten. Dieſs geschah nun in der That und, wie ich glaube, in einem solchen Grade, daſs sich die Entwickelung der Scholastik und die der Hierarchie fast wie Parallelen durch die Jahrhunderte hindurch verfolgen lassen. Vor Allem muſs das Gleichzeitige auffallen zwischen der Regierung Gregors VII. und dem Eintritte der Scholastik in die erste Periode ihrer Entwickelung. Der Berengarische Streit über das Abendmahl, der die Scholastik einleitet, fiel gerade zur Zeit der Stuhlbesteigung Hildebrands vor, und der erste Scholastiker selbst, Anselm von Canterbury, sah sich als Prälat eines mächtigen Reiches in den Investiturstreit verwickelt, der damals Kirche und Staat verwirrte. Wie Unrecht man thun würde, sich unter den Scholastikern unpractische Menschen zu denken, die wohl zum Grübeln, aber nicht zum Handeln gut waren, zeigt uns das Benehmen Anselms in diesem Streite. Derselbe Mann, der einst[24]) ganze Nächte über das Wesen der Inspiration der Propheten nachdachte, behielt darum die Gegenwart mit ihren Kämpfen und Reibungen fortwährend in den Augen, und derselbe Geist, der im Beweisen für das Daseyn Gottes sich anstrengte, behielt auch hierarchische Zähheit genug, um den Ansprüchen der weltlichen Macht in kirchlichen Dingen mit der Entschiedenheit eines Gregors entgegenzutreten. Als Anselm den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg, saſs auf dem Päpstlichen Stuhle Urban II., der in Beziehung auf die Investitur ganz den Grundsätzen seines Vorgängers, Hildebrand, folgte. Noch als Prior des Klosters zu Bec hatte Anselm die Exemtion seines Klosters bei dem Päpstlichen Stuhle nachgesucht,

---

Charlier von Gerson, im 1. St. des 4. B. dieser Zeitschrift (1834). Liebner, *über Gersons mystische Theologie*, in den *Theologischen Studien und Kritiken*, Jahrg. 1835 2 H. Charles Schmidt, *Essai sur Jean Gerson*. Strasbourg 1839. 8.

24) Siehe *Möhlers gesammelte Schriften*, I. S. 32.

und so hoffte er auch jetzt für die Unabhängigkeit der Anglicanischen Kirche von der weltlichen Macht mit Erfolg wirken zu können. Ueber England herrschte damals Wilhelms I. Sohn, Wilhelm Rufus, ein mifsrathener Zögling Lanfrancs; denn vergebens hatte ihn dieser zu einem gehorsamen Sohne der Kirche heranzuziehen versucht. Begann doch der Schüler nach des Lehrers Tode damit, mehrere Kirchengüter einzuziehen, und trieb einen unwürdigen Handel mit den Bisthümern und Abteien; auch zögerte er mit der Wiederbesetzung des Erzbisthums von Canterbury, bis er endlich, durch eine schwere Krankheit gedemüthigt und durch die Grofsen des Reiches bestürmt, in die Wahl Anselms einstimmte. Dieser verlangte nun sofort von dem Könige die Rückgabe der geistlichen Güter an die Kirche, die Anerkennung Urbans II. und die Verwerfung des kaiserlichen Gegenpapstes, Guibert (Clemens III.). Der König von seiner Seite wollte erst Nichts herausgeben und verlangte die Unterwerfung des Primas unter die königliche Macht und Lossagung vom Päpstlichen Stuhle. Gleichwohl empfing Anselm sein Pallium von Urban, und Wilhelm mufste es geschehen lassen. Es entzündete sich der Streit von Neuem, und Anselm sah sich genöthigt, England zu verlassen. Nach Wilhelms II. Tode folgte Heinrich I., und Anselm kehrte nach England zurück. Er sollte dem neuen Könige den Lehnseid ablegen und sich von ihm investiren lassen. Der Primas weigerte sich standhaft und berief sich auf die Kirchengesetze, welche die Laieninvestitur verboten. Indessen starb Urban, und der neue Papst, Paschalis II., aus dem Kloster Clugny, trat in Unterhandlungen mit dem König. Anselm reisete als Unterhändler nach Rom (1203). Diese Reise war für ihn eine Verbannung; denn als er die Unterhandlungen nicht im Sinne des Königs betrieb, ward ihm die Rückkehr ins Land verweigert. Erst durch Heinrichs Schwester, die Gräfin Adelheid von Blois, und durch die Gemahlin des Königs, Mathildis, mit welchen Frauen der Erzbischof in gutem Vernehmen stand, ward endlich der Friede zwischen der Krone und dem Primas des Reiches vermittelt. Anselm kehrte nach einer mehr als dreijährigen Abwesenheit wieder nach England zurück, und der König verzichtete hinfort auf die Investitur. Wie aber Anselm der königlichen Macht gegenübertrat: eben so sehr wufste er auch seinen Primat dem Erzbischof von York gegenüber zu wahren und diesen in Abhängigkeit von dem Stuhle von Canterbury zu erhalten.

So waren also in Anselms Person der theologische Scharfsinn und der hierarchische Character auf's Innigste verschmolzen, so dafs man versucht seyn könnte zu glauben, der Scholasticismus sey *an sich* schon eine Stütze der Hierarchie gewesen. Allein so war es nicht. Wie sich auf dem theologischen Gebiete der Anselmischen Richtung gegenüber die des Abälard ausgebildet hatte: so ging auch aus eben dieser Abälardischen Schule die Opposition gegen Hierarchie und Papstthum hervor in der Person des Arnold von Brescia. Seine Grundsätze und seine Geschichte sind bekannt. Wie sein Lehrer Abälard, so hatte auch er die Stütze der Hierarchie, Bernhard von Clairvaux, gegen sich. Aus Italien und aus Frankreich vertrieben, war er selbst im freien Zürich nicht sicher. Nach Rom zurückgekehrt, ward er die Seele der dortigen Unruhen, bis er, ein Märtyrer der politischen und der kirchlichen Freiheit, am Galgen endete (1155).

So standen also die zwei berühmtesten Scholastiker der ersten Zeit, Anselm und Abälard, in einem verschiedenen Verhältnisse zur Hierarchie. Anselm ward ihre Stütze, während aus Abälards Schule die Opposition sich hervorarbeitete.

In den folgenden Stadien ihrer Entwickelung sehen wir die Scholastik überwiegend im Dienste der kirchlichen Orthodoxie und so auch der Hierarchie. Die Blüthe der Scholastik und die des Papstthums fallen zusammen. Das Zeitalter Innocentius III. schliefst in sich das Emporkommen der Universitäten, namentlich das der Pariser Universität, die Stiftung der Bettelorden und die Herrschaft der Aristotelischen Philosophie: lauter Erscheinungen, die mit der Entwickelung der Scholastik in der entschiedensten Wechselwirkung stehen. Die Transsubstantiationslehre, durch die Scholastiker ausgebildet, gleichsam die Spitze und Blüthe des Römisch-Katholischen Dogmensystems, erhielt jetzt ihre kirchliche Sanction. Eben an diesem gröfsten Geheimnisse der Kirche hing das Ansehen der Priesterschaft und des Papstes. Und doch bemerken wir, dafs, wie die Hierarchie, nachdem sie ihren Höhepunct erreicht hatte, wieder ihrem Untergange zuneigte, so auch ein ähnlicher Wendepunct eintrat in der Geschichte der Scholastik. War es in der Papstgeschichte die Ueberspannung der hierarchischen Forderungen bei gesunkener sittlichen Kraft in der Person Bonifacius VIII., die bald darauf erfolgte Verlegung des Päpst-

lichen Stuhles nach Avignon und das nachher eingetretene Abendländische Schisma, was den Verfall des Papstthums nach sich zog: so finden wir, dafs auch in der Scholastik eine gewisse Ueberspannung den allzu straff angezogenen Bogen zerplatzen liefs. Eine Parallele zu dem Schisma der Päpste bildet die Spaltung der Schulen in *Thomisten* und *Scotisten;* und wenn zu den Zeiten Gregors VII. und Urbans II. der realistische Scholastiker Anselm auf der Seite der Päpste und ihrer Forderungen steht: so treffen wir zu den Zeiten Johanns XXII. den Nominalisten Occam eben so entschieden auf der Seite der weltlichen Macht. Bekannt ist es, wie der mit dem Banne belastete Flüchtling Ludwig dem Baiern seine Dienste angetragen mit den Worten: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo!* Uebrigens mag es nicht ganz zufällig seyn, dafs die der Hierarchie günstigen Scholastiker, wie Anselm, dem Realismus, die antihierarchischen aber, wie Abälard und Occam (obwohl die beiden letzteren gegen 2 Jahrhunderte aus einander liegen), Nominalisten waren. Der Realismus (Idealismus) hielt sich eben an die *Idee* des Papstthums, für die sich wohl Jeder, der einer idealen Weltbetrachtung fähig ist, begeistern kann. Der jedesmalige Papst war nur das in einem Gregor, Innocenz u. s. w. erschienene Papstthum, das verkörperte Princip, während die Nominalisten von der Erscheinung ausgingen, die einzelnen Päpste mit all ihren Fehlern, ihren Sünden, ihren Schwächen, ihren Anmafsungen scharf ins Auge fafsten, wie sie waren, und sich durch keine idealistische Täuschung den Blick verblenden liefsen. — Auch die Mystik konnte zu dem Papstthume in ein verschiedenes Verhältnifs treten. Wie es eine idealistische Scholastik, so giebt es auch eine idealistische Mystik. So lange die Päpste noch irgend einen Nimbus von Heiligkeit und sittlicher Gröfse um sich verbreiteten, konnten Männer, wie Bernhard von Clairvaux u. a., wirklich in dem Papste die mystische Idee einer realen Verbindung Christi mit seiner Gemeinde verwirklicht sehen. Die mystische Weltanschauung des Mittelalters konnte und mufste sogar eine Stütze des Papstthums, ja, der ganzen Hierarchie werden. Hierarchie und Theokratie waren dann eins: Gott in Allem herrschend und waltend durch die von ihm geweihten Organe. Indessen wufsten schon Männer, wie Bernhard, zu scheiden zwischen dem Papste, wie er seyn soll, und dem jedesmaligen Papste, wie ihn die Geschichte lieferte. Diefs zeigt deutlich Bernhards Schrift *de consideratione*, die,

wie Gieseler[25]) treffend sagt, *„ein Warnungszeichen* war, dem über alle Grenzen hinausstrebenden Papstthume gesetzt von einem seiner treuesten Verehrer". Nachdem aber vollends das Zerrbild des Papstthums das Ideal immer mehr verdrängt hatte, da die einzelnen Päpste sich in immer grellern Widerspruch setzten mit den Erwartungen, welche die fromm gestimmten Gemüther von ihnen hegten: so mufste gerade die Innerlichkeit der Mystik am meisten durch die weltliche Aeufserlichkeit sich in ihren Erwartungen getäuscht, in ihren heiligsten Interessen verletzt fühlen. Das Papstthum mufste ihr jetzt als eine scheufsliche Carricatur des Heiligen, als eine höhnische Maske erscheinen, deren sich der Antichrist bediene, die Frommen zu äffen, die Schwachen zu verführen und den Gottlosen einen Vorwand zur Lästerung zu geben; *daher* der Hafs jener mystischen Secten gegen das Papstthum, der denn freilich auch in einen Hafs gegen alles Kirchenthum ausartete und der am Ende Alles, auch das unschuldigste und löblichste Aeufserlichwerden des Innern, allen Cultus, allen Gebrauch der Sacramente und kirchlichen Institute, als einen greulichen Baalsdienst mit Füfsen trat.

Wie zu dem Papsthume, so nahmen auch Scholastik und Mystik zu dem *Mönchsthume* und *Ordenswesen* der Zeit eine beachtenswerthe Stellung ein. Die meisten Scholastiker und Mystiker waren Mönche. Das Mönchsthum war der gemeinsame Boden ihrer Thätigkeit, der Träger geistiger Bildung im Mittelalter überhaupt. Dafs aber eben diese Bildung jene Richtung nahm, entweder ins Scholastische oder ins Mystische, war fast nothwendig bei der Richtung, welche das Mönchsthum überhaupt verfolgte. Besteht das Wesen des Mönchsthums seiner Idee nach in dem Abgezogenseyn von der Welt, in ausschliefslicher Beschäftigung mit himmlischen Dingen: so hatten ja Scholastik und Mystik *das* mit einander gemein, dafs sie, mit Vernachlässigung oder wenigstens Hintansetzung aller weltlichen Wissenschaft, aller Naturbeobachtung, Geschichte u. s. w., nur das Unendliche, das Jenseitige, das Himmlische zum Gegenstande ihres Forschens, ihres Fühlens, ihres Dichtens und Trachtens machten. Aber wie die unausgesetzte Beschäftigung mit diesen Dingen leicht eine krankhafte Wendung nehmen kann, bei welcher das angestrebte Göttliche wieder in ein Ungöttliches und Un-

---

25) *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2. B. 2. Abth. (3. Aufl.) S. 74. Vergl. die Monographieen von Neander (Berlin 1813) und von Ellendorf (Essen 1837).

würdiges verkehrt wird: so zeigte sich diefs auch hier. Man kann sagen. Gewisse Ideen konnten nur in Mönchsköpfen gehegt, nur in Mönchscellen ausgebrütet werden. Ja, es drängt sich fast die Frage auf, ob nicht die gewaltsame Unterdrückung der Natur, wie das Cölibat den Priestern und den Mönchen sie vorschrieb, sich nicht dadurch rächte, dafs die grübelnde Phantasie auf Erörterungen hingelenkt wurde (z. B. in Beziehung auf den *partus virgineus*), vor deren Mittheilung selbst die objectivischste Geschichtschreibung erröthen mufs. Uebrigens haben Scholastik und Mystik nicht nur im Allgemeinen ihre Wurzel im Mönchsthume, sondern auch hier hangen die einzelnen Entwickelungsmomente des Einen mit denen des Andern zusammen. Die ersten Scholastiker lebten nach der Regel Benedicts (wie Anselm), oder sie schlossen sich (wie die Victoriner) an die *vita canonica* der regulirten Chorherrn an. Als aber mit dem Anfange des 13. Jahrhunderts die beiden grofsen Bettelorden der Dominicaner und Franciscaner anfingen in die geschichtlichen Verhältnisse einzugreifen: da wurde auch die Entwickelung der Scholastik, wie der Mystik, in die Geschichte dieser Orden hineingezogen und ihre fernern Schicksale von ihr abhängig gemacht. Schon der Kampf, welchen die Bettelmönche mit der Pariser Universität führten, in Beziehung auf die Bekleidung von Lehrstellen, war für die weitere Ausbildung entscheidend. Vergebens hatten nämlich die Pariser Lehrer, an ihrer Spitze Wilhelm von St. Amour, ihren mächtigen Einflufs auf Kirche und Wissenschaft zu beschränken gesucht; der Päpstliche Stuhl, anfänglich selbst geneigt, gewisse Beschränkungen eintreten zu lassen, hob dieselben wieder auf und ertheilte ihnen immer mehr Vorrechte und Freibriefe. Alexander von Hales war der erste graduirte Doctor der Theologie, der aus dem Bettelorden hervorging. Später mafsten sich die Orden das Recht an, akademische Würden von sich aus zu ertheilen. Die wunderlichen übertriebenen Ehrennamen, die wir kennen gelernt haben, passen vortrefflich zu dem Ordens- und Zunftgeiste, der mehr und mehr überhand nahm, wie denn auch endlich die Eifersucht der *Thomisten* und *Scotisten* mit der Eifersucht der entsprechenden Mönchsorden zusammenhing. Aber auch die gedeihliche Entwickelung der *Mystik* erklärt sich zum Theil aus der Geschichte des Mönchswesens. Nicht die Lehrstühle der Universitäten allein hatten die Bettelmönche an sich gezogen, sondern auch als Prediger und Volkslehrer, als Beichtiger und Gewissenslenker ragten

sie überall hervor und wirkten so begeisternd, erziehend, belebend und anregend auf die Massen. Der grofse Einflufs eines Bruder **Berthold**, eines Meister **Eckart**, eines **Tauler** schreibt sich zum Theil daher. Wie aber die kirchliche, die orthodoxe Mystik an dem Mönchsthume ihre Stütze fand: so auch die antikirchliche, fanatische. Aus dem Franciscanerorden, der mit Wissen und Willen der Päpste von seiner ursprünglichen Strenge nachgelassen, hatte sich eine strengere Partei ausgesondert, die mit Berufung auf ein vom Himmel ihnen zugekommenes neues Evangelium die hereinbrechende Zeit des h. Geistes verkündete, dem Papstthume den Untergang weissagte und überhaupt ein wunderliches Gemisch von Wahrem und Falschem in einem phantastischen, mitunter an die Blasphemie streifenden Pathos vortrug. Es war diefs eben die Partei der *Zelatores, Spiritualen* und *Fratricellen*, mit welchen auch die *Begharden* und andere Secten zusammenhingen, die wir als Repräsentanten der Pseudomystik genannt haben.

Eine der grofsartigsten Erscheinungen des Mittelalters, ja, die geistige Bewegung desselben waren die *Kreuzzüge*. Auch sie standen mit der Scholastik äufserlich und innerlich in Verbindung. Aeufserlich dadurch, dafs die Bekanntschaft mit Aristoteles, die den Scholastikern zu Gute kam, durch die Verbindung des Abendlandes mit dem Morgenlande befördert ward; aber diefs ist am Ende etwas Zufälliges. Weit wichtiger erscheint mir die innere Verwandtschaft zwischen dem geheimen Geisteszuge, der die Völker in das ferne heilige Land trieb, und *dem* Zuge, der sie auch in ein fernes Jenseits, in das Land der transscendenten Speculation, hinaufzog. Ueber beide Richtungen kann der nüchterne Alltagsverstand sich lustig machen; an beiden Orten kann ein altkluger Pragmatismus zeigen, wie das Eroberte dem Aufwande von Kraft und Zeit nicht gleich komme, wie hier und dort, statt des vermeintlichen Lebens, eben ein geschmücktes Grab das letzte Ziel war, ein Grab, aus dem weder hier noch dort der Welterlöser erstehen wollte, auf den die Völker harrten und der ihnen Noth that, die Fesseln zu lösen: aber an beiden Orten wird der Geist der tiefern Geschichtsbetrachtung bewundernd still stehen und sich fragen, ob nicht auch diese sich selbst mifsverstehende Sehnsucht, dieses Ringen und Streben der Geister nach einem Lande der Verheifsung eine der Menschengeschichte würdige Thatsache sey, die ihren Werth nicht *aufser* sich hat, aber *in* sich, in der Brust des Menschen. Jener Geist der

Ritterschaft, der in den Turnieren um den Preis ringt, er spiegelt uns äufserlich die geistigen Turniere ab, in welchen der Geist der Scholastik sich herumtummelte, so wie die zarte Romantik hinwiederum in der religiösen Mystik ihre Zwillingsschwester erkennen dürfte.

Diefs führt uns endlich auch auf den Zusammenhang der Scholastik und der Mystik mit der *Kunst* des Mittelalters. Oder wäre es so ganz zufällig, dafs *die* Männer, welche als Mystiker auf die Gemüther des Volkes wirkten, ein Tauler, ein Eckart, gerade in *den* Städten ihre Kanzel aufschlugen, wo auch die Christliche Kunst ihre ewigen Denkmäler sich gebaut hatte, in Cöln, in Strafsburg u. s. w.? Doch lassen wir diefs zufällig seyn und forschen wir nach einem tieferen Zusammenhange [26]. Schauen wir hinan zur schwindelnden Höhe jener Dome: müssen wir nicht sagen, dafs auch hier sich dasselbe Streben und Sehnen nach dem weit über der Erde hinaus liegenden Jenseits wiederholt? Das lehren uns die himmelanstrebenden Dome mit ihren hochgeschweiften Bogen, ihren seltsamen Verzierungen und Verschnörkelungen nach Aufsen und ihrem magischen Helldunkel im Innern. Wer es nicht zu fassen vermag, wie man den heimathlichen Boden verlassen und Leib und Leben unter tausend Mühsalen daran wagen konnte, um ein fernes Grab zu finden; wer es nicht zu fassen vermag, wie man ganze Nächte durchwachen, ja, ein ganzes Leben durchstudiren konnte, um das Geheimnifs der Dreieinigkeit oder das Wunder des Mefsopfers zu begreifen: der wird es auch nicht fassen, warum man nicht lieber das architectonische Talent auf Dampfschiffe und Eisenbahnen, als auf Steinhaufen verwendet habe, die man jetzt nicht einmal mit Dampf ordentlich heizen kann, um mit vollem Behagen eine Predigt darin anzuhören. Aber einem Solchen wird man auch vergebens predigen. Indessen ist es auch schon manchen Bewunderern jener Gothischen Baukunst aufgefallen, wie neben dem Grofsartigen und Idealen sich auch wieder Kleinliches, ja, Unwürdiges, Lächerliches in den Styl der Baumeister gemischt und wie sich Fratzengesichter unter die Engelsköpfe verirrt haben. Auch hier ist das lebendige Bild der Scholastik:

---

26) Vgl. Charles Schmidt, *Essai sur les mystiques du quatorzième siècle* (Strasbourg 1836. 4.), p. 45. 52. — Auch Ullmann (*Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers* (Hamburg 1834, S. 12) nennt die Scholastische Theologie in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, grofsartiges, wie die *Gothischen Dome*, kunstvoll durchgebildetes Erzeugnifs des menschlichen Geistes.

die Maus bei der Hostie, der Kürbis bei der Menschwerdung, die den Ernst höhnende Ironie (bewufst oder unbewufst), hinter das Heiligthum sich versteckend. *Qui capere potest, capiat!*[27])

So hingen denn Scholastik und Mystik mit dem ganzen Wesen der Hierarchie, ja, mit dem Leben und Treiben des Mittelalters überhaupt zusammen. Dieselben Kräfte und Erscheinungen, welche das Papstthum gestürzt, die Klöster entvölkert und den Sinn von den Kreuzzügen auf Anderes, auf Practisches und Gemeinnützliches im guten und schlimmen Sinne, gelenkt haben, die haben auch der Scholastik ein Ende gemacht, weniger der Mystik; denn diese hat zu allen Zeiten wieder mahnend und drohend, anregend und verwirrend (je nachdem sie geartet war) ihr Haupt erhoben, wo eine einseitige Richtung des Verstandes das Gefühl aus seinen Rechten verdrängen wollte. Die Scholastik war nur *eine* Ausartung des Verstandes; andere haben sich zu andern Zeiten gezeigt und mit ihnen dann gewöhnlich die Ausartungen und die falschen Ausgeburten der gegenwirkenden Mystik. Zu allen Zeiten aber haben die Weisen dahin gestrebt, Verstand und Gefühl ins Gleichgewicht zu setzen, den Glauben durch das Wissen und das Denken zu erhellen und das Wissen durch den Glauben zu befruchten. — Möchten wir von den bessern Scholastikern das Eine, von den bessern Mystikern das Andere lernen, die Fehler aber beider vermeiden!

27) Vgl. Schmidt, *über die Secten zu Strafsburg im Mittelalter*, in dieser Zeitschrift 10. B. (1840) 3. H. S. 58, und die dort angeführte Schrift von Schneegans.

IV.

Die Sequenz:

Dies irae, dies illa.

Neu verdeutscht

von

Carl von Könneritz,

Königl. Preufsischem Major zu Danzig.

Wir tragen um so weniger Bedenken, die uns von dem Verfasser freundlichst mitgetheilte Uebertragung dieser berühmten Sequenz in das Deutsche seiner bereits in dieser Zeitschrift (B. 11 H. 3 S. 145 ff., Jahrg. 1840) abgedruckten gelungenen Verdeutschung der eben so berühmten Sequenz: *Stabat mater dolorosa*, hier folgen zu lassen, je mehr sie sich schon durch ihre Treue empfiehlt und jedenfalls den bessern Deutschen Uebersetzungen desselben Hymnus anreiht. Zwar hat vor Kurzem Lisco eine sehr dankenswerthe Sammlung Deutscher Uebersetzungen herausgegeben*), worin 41 chronologisch zusammengestellt und noch im Anhange (S. 151 f.) durch 2 der neuesten vermehrt werden, so dafs dieselben, mit den in den höchst schätzbaren Anmerkungen *unvollständig* noch beigefügten 27, die Zahl 70 bilden: allein dessen ungeachtet dürfte die nachfolgende bisher noch nicht veröffentlichte Verdeutschung schon als eine Ergänzung dieses auch durch die äufsere Ausstattung ausgezeichneten Werkes nicht unwillkommen seyn.

Dafs diese Sequenz von dem im 13. Jahrhunderte lebenden Minoriten Thomas, nach seiner Geburtsstadt *Celano* im Neapolitanischen gewöhnlich Thomas von Ce-

---

*) *Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht. Als Beitrag zur Hymnologie herausgegeben von F(riedrich) G(ustav) Lisco, Doctor der Theologie und Prediger an der St. Gertraudkirche zu Berlin. Inhalt: Der Grundtext. — Die Uebersetzungen. Zur Geschichte des Hymnus und seiner Uebersetzungen. Eine Musikbeilage.* Berlin. Verlag von Gustav Bethge. 1840. Aufser dem Titelblatte, dem Verzeichnisse der sämmtlichen Nachbildungen und der Musikbeilage, 152 gespaltene Columnen in gr. Quart.

lano genannt (gest. nach 1255), dem bekannten Biographen des h. Franciscus, gedichtet worden sey, unterliegt wohl nach den gründlichen Forschungen Mohnike's, dem auch Lisco beistimmt, kaum mehr einem Zweifel. Vergl. über diesen Hymnus Mohnike, *Kirchen- und litterarhistorische Studien und Mittheilungen*, 1. B. (Stralsund, 1825) S. 3 ff. 456 f., und dessen *hymnologische Forschungen*, Th. 2 (Stralsund, 1832) S. 151 ff.

Wir fügen der neuen Verdeutschung, da nicht jedem der geehrten Leser der Lateinische Text zur Hand seyn dürfte, denselben nach der hier zum Grunde liegenden gewöhnlichen kirchlichen Geltung aus dem in Folge der Tridentinischen Synode festgesetzten und 1570 erschienenen verbesserten *Missale Romanum* bei.

Der Herausgeber.

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla,
Teste David cum Sibylla.

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus,
Cuncta stricte discussurus!

Tuba, mirum spargens sonum
Per sepulchra regionum,
Coget omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura
Iudicanti responsura.

Furchtbar geht vom Zornestage,
Der zu Staub die Welt zerschlage,
Davids und Sibyllens Sage.

Welche schreckensbange Stunde
Harrt ihr aus des Richters Munde
Auf gerechten Spruches Kunde!

Der Posaune Wunderschalle
Folgen aus der Gräberhalle
Zu des Thrones Stufen Alle.

Staunend sehen Tod und Leben,
Was einst war, der Gruft entschweben,
Rechenschaft dem Herrn zu geben.

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus judicetur.

Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet, apparebit,
Nil inultum remanebit.

Quid sum miser tunc dicturus?
Quem patronum rogaturus,
Dum vix justus sit securus?

Rex tremendae majestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis!

Recordare, Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die!

Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus:
Tantus labor non sit cassus!

Und ein Buch zeigt die Geschichte
Alles Thuns im wahren Lichte,
Legt den Grund zum Weltgerichte.

Sitzt der Richter mit der Wage:
Kommt Verhülltes klar zu Tage,
Ohne Spruch bleibt keine Klage.

Wehe meinem armen Leben!
Wird kein Heil'ger Schutz mir geben,
Wo selbst reine Herzen beben?

König furchtumhüllter Mächte,
Huldquell gleichvertheilter Rechte,
Gieb sein Theil auch deinem Knechte!

Hast du, Jesu, mir zum Frommen
Deine Sendung übernommen:
Hilf, wird jener Tag einst kommen!

Der du mir zum Heil geboren,
Für mich hast das Kreuz erkoren,
Gieb diefs Opfer nicht verloren!

Justae judex ultionis,
Donum fac remissionis
Ante diem rationis!

Ingemisco tanquam reus,
Culpâ rubet vultus meus:
Supplicanti parce, Deus!

Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Preces meae non sunt dignae;
Sed tu bonus fac benigne,
Ne perenni cremer igne!

Inter oves locum praesta
Et ab hoedis me sequestra,
Statuens in parte dextra!

Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis!

Richter der gerechten Rache,
Schenke Nachsicht meiner Sache,
Eh' ich zum Gericht erwache!

Seufzend harr' ich des Gerichtes,
Schuldgerötheten Gesichtes:
Schone meiner, Herr des Lichtes!

Der Mariens sünd'gem Leben,
Der dem Schächer du vergeben,
Laſs auch Hoffnung mich umschweben!

Unwerth fühlt sich mein Gemüthe,
Betend, daſs mich deine Güte
Vor dem ew'gen Feuer hüte.

Zu den Schafen mich geselle,
Fern mich von den Böcken stelle,
Rechts an deines Thrones Schwelle!

Und wenn der Verdammten Schaaren
Zu der Hölle Gluthen fahren,
Wolle mich dein Ruf bewahren!

Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis:
Gere curam mei finis!

Lacrymosa dies illa,
Qua resurget ex favilla
Judicandus homo reus:

Huic ergo parce, Deus!
Pie Jesu, Domine,
Dona eis requiem!
Amen.

Staub zerknirschten Herzens wende
Ich zu dir mich, betend: Sende
Mir dereinst ein selig Ende!

Tag der Thränen, wird zum Leben
Einst der Mensch dem Staub entschweben
Und zu deinem Richtstuhl kommen:

Gnade, Gott, für deine Frommen!
Herr, mein Heiland, mache du
Theilhaft sie der ew'gen Ruh!

V.

Das erste vierstimmige Chorgesangbuch der Lutherischen Kirche.

Ein merkwürdiger hymnologischer Fund.

Von

M. Otto Thenius,

Diaconus und Garnisonprediger zu Neustadt-Dresden.

Mit einleitenden Bemerkungen vom Herausgeber.

Nebst einem Anhange:

Ueber die musikalisch-historische Wichtigkeit dieses Chorgesangbuches.

Von

Carl Hermann Schulz,

Candidaten des Predigtamtes zu Dresden.

Einleitende Bemerkungen.

Die hier mitgetheilte Abhandlung erscheint um so dankenswerther, je mehr sie über einen bisher noch nicht gehörig aufgeklärten Gegenstand in der Geschichte des Lutherischen Kirchengesanges einen höchst willkommnen Aufschlufs gewährt. Zum nähern Verständnisse dieser Abhandlung und ihrer Wichtigkeit mögen folgende geschichtliche Andeutungen dienen.

Nachdem schon im Jahre 1523 auf einem einzelnen Bogen ein sogenanntes Gesangblatt, die beiden Lieder enthaltend: *Nun freut euch, lieben Christen g'mein*, und: *Es ist das Heil uns kommen her*, das eine von Luther, das andere von Paul Speratus verfafst, mit der beiden Dichter Namen erschienen war: folgte im J. 1524, auf 3 Bogen oder 12 Blättern in Quart, das 8 Lieder in sich fassende *erste* Gesangbuch der Lutherischen Kirche, unter dem Titel:

Etlich Cristlich lider Lobgesang, vnd Psalm, dem rainen wort Gottes gemefs, aufs der heyligen schrifft, durch mancherley hochgelerter gemacht, in der Kirchen zu singen, wie

es dann zum tayl berayt zu Wittenberg in übung ist. Wittenberg M. D. XIIII. (Ein Druckfehler, statt M. D. XXIIII.)

Da hier unter jedem der beiden bereits erwähnten Lieder, die den Anfang des Gesangbuches bilden, die Jahrzahl 1523 steht: so hat man geschlossen, dafs der Druck desselben schon in diesem Jahre begonnen habe, oder dafs jenem schon vorhandenen Gesangblatte im J. 1524 noch zwei Bogen Gesangblätter, mit den Liedern: *In Gott gelaub ich, dafs er hat; Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth; Ach Gott, vom Himmel sieh darein; Es spricht der Unweisen Mund wohl; Aus tiefer Noth schrei ich zu dir; In Iesus Namen heben wir an,* nachgefolgt seyen, die man dann dem ersten Bogen angeheftet. Allein dieser Annahme widerspricht nicht nur der Umstand, dafs die Rückseite des Titels des Gesangbuches bedruckt ist, sondern auch die Beschaffenheit des Druckes selbst, die nicht auf Wittenberg, wie auf dem Titel steht, sondern offenbar auf Nürnberg hinweiset, während das Gesangblatt zu Wittenberg herausgekommen ist. Wäre dieses Gesangbuch wirklich in Wittenberg unter Luthers Augen erschienen: so würde dasselbe wohl kaum ohne Vorrede von ihm geblieben seyn, bei den Worten des Titels aber: *in der Kirchen zu singen, wie es dann zum tayl berayt zu Wittenberg in übung ist,* wäre wohl das Wort *allhier* vor den Worten: *zu Wittenberg,* oder statt derselben gesetzet worden. Da jedoch jene Worte: *in der Kirchen zu singen* u. s. w., deutlich genug anzeigen, dafs man bereits in Wittenberg damals den Choralgesang zu üben begonnen habe: so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs man dabei mehrerer Gesangblätter sich bedient habe, und dafs dieselben dann von irgend einem auswärtigen Buchdrucker zu einem mit einem besonderen Titel versehenen Gesangbuche verbunden worden seyen. In diesem Gesangbuche sind übrigens 5 Lieder, nämlich 1. 2. 3. 5 u. 8., mit *einstimmigen* Singnoten versehen, wie solche jedenfalls auch schon das Gesangblatt hatte. — Eine *zweite* Ausgabe desselben Gesangbuches unterscheidet sich von der ersten vornehmlich dadurch, dafs auf dem Titelblatte richtig M. D. XXIIII. gedruckt ist und die beiden ersten Lieder nicht 1523, sondern 1524 zur Unterschrift haben. Auch diese Ausgabe scheint Nürnberger Druck zu seyn. Diese Ausgabe hat Joh. Christoph Olearius in seiner *Iubilirenden Lieder-Freude — bey dem Andern von Gott verliehenen Lutherischen Reformations-Iubiläo*" u. s. w. (Arnstadt 1717. 8.) abdrucken lassen, weswegen man sie das *erste Oleariussche Gesangbuch* nannte. — Eine *dritte* Ausgabe von demselben Jahre 1524 (der Titel mit einer Einfassung von allerlei sonderbaren Figuren geschmückt) ist ein sehr nachlässig besorgter Nachdruck der zweiten. Auch diese Ausgabe giebt, wie die ersten beiden, auf dem Titel Wittenberg als Druckort an.

In demselben Jahre 1524 folgten sodann zu Erfurt zwei Liedersammlungen, mit einer (*nicht* von Luther verfaſsten) Vorrede, die sich also anfängt: „Vndter vilen miſsbreuchen" u. s. w.

1. *Enchiridion Oder eyn Handbuchlein, eynem yetzlichen Christen fast nutzlich bey sich zuhaben, zur stetter vbung vnnd trachtung geystlicher gesenge, vnd Psalmen, Rechtschaffen vnnd kunstlich vertheutscht. M. CCCCC. XXIIII. Am ende dyses buchleins wyrstu finden eyn Register, in welchem klerlich angezeygt ist was vnd wie viell Gesenge hieryn begriffen sindt. Mit dyesen vnd der gleychen Gesenge sollt mann byllich die iungenn iugendt aufferzyhen.* (Am Ende, unter dem Schlusse des Registers, steht: *Gedruckt zu Erffordt zcum Schwartzen Hornn, bey der Kremer brucken. M. D. XXIIII. Jar.*)

Dieses aus 3 Bogen in klein Octav bestehende Gesangbuch enthält 25 Lieder, deren 15 *einstimmige* Singnoten haben. Von demselben kam noch in demselben Jahre ein neuer Abdruck heraus.

2. *Eyn Enchiridion oder Handtbuchlein eynem yetzlichen Christen, fast nutzlich bey sich zu haben, zur stetter vbung vnnd trachtung Geystlicher gesenge vnd Psalmen Rechtschaffen vnnd kunstlich verteutscht, vnnd mit gröserm fleyſs (dan vor) vbersehen, gecorrigiert, vnnd Gedruckt. M. D. XXIIII. Im Register, so ym nechsten bladt folget, wirstu fynden, was vnd wie vil Gesenge hieryn begriffen seynd. Mit dysen vnnd dergleichen Gesenge, sollt man byllich die yungen kynder auffertziehen.* (Am Ende steht: *Gedruckt zu Erffurt in der Permenter Gassen zum Ferber Faſs M. D. XXIIII.*)

In diesem 2½ Bogen in 8. betragenden Gesangbuche stehen dieselben 25 Lieder, wie in dem vorigen Enchiridion, aber in einer etwas andern Ordnung; auch sind hier nur 14 Lieder mit Singnoten versehen, indem sie bei den Liedern: *Erbarm dich mein, o Herre Gott*, und *Christum wir sollen loben schon*, fehlen, dagegen bei dem Liede: *Aus tiefer Noth schrei ich zu dir*, sich finden.

Im Jahre 1525 kamen nun nicht nur neue, zum Theil mit neuen Liedern vermehrte Ausgaben des Enchiridion, wie zu Nürnberg, sondern auch mehrere neue Gesangbücher, zum Theil mit *einstimmigen* Melodieen versehen, zum Vorschein, von denen ich hier nur zwei bemerklich machen will.

1) *Ettliche Christliche Gesenge vnd Psalmen, welche vor bey dem Enchiridion nicht gewest synd, mit hohem fleyſs verdeutscht vnnd gedruckt, Mit eyner vorrede des Hochgelerten D. Marti. Luther. M. D. XXV.*

Diese aus 8 Blättern in kl. 8. bestehende und ohne Angabe des Druckortes erschienene Sammlung enthält Luthers Vorrede: „Das geistliche lieder syngen gut vnd Got angeneme sey" u. s. w.,

und folgende 8 Lieder: *Wir glauben All' an einen Gott; Gott der Vater wohn uns bei; Im Ausgang Israel von Aegypten* (kein Lied, sondern eine Uebersetzung des 114. u. 115. Psalms in Prosa); *Mit Fried' und Freud' ich fahr dahin; Durch Adams Fall ist ganz verderbt; Fröhlich wollen wir Alleluja singen; Mensch, willst du leben seliglich; Wär Gott nicht bei uns diese Zeit.* Da diese Sammlung als eine Ergänzung des Enchiridions (jedenfalls eines der zu Erfurt gedruckten Enchiridien, welche dieser Lieder wirklich noch ermangeln) angegeben wird: so war sie unstreitig auch, wie dieses, mit *einstimmigen* Melodieen versehen. Auch diese Sammlung hat Olearius in seiner schon angeführten *Jubilirenden Lieder-Freude* abdrucken lassen, weshalb sie das *zweite Oleariussche Gesangbuch* heifst.

2) *Geystliche gesenge, so man ytzt (Got zu lob) ynn der Kyrchen singt, gezogen aufs der heyligen schrifft des waren vnnd heyligen Evangelions, welche ytezt von Gottes gnaden wydder auff gangen ist, vnd mit etzlichen gesengen gemehrt gebessert, vnd mit fleyfs corrigyrt durch Doctor Martini Lutther. Vuittemberg. Anno. M. D. XXV.* Am Ende steht: *Gedruckt zu Erffort, durch Wolffgang Sturmer, zum Bunten Lawen in der Arcken bey Sanct Pauel.*)

Dieses auf 31 Blättern in 8. gedruckte Gesangbuch enthält, aufser der Vorrede Luthers: „Das geistlich lider singen" u. s. w., 38 Lieder, nämlich 14 aus den beiden sogenannten Oleariusschen Gesangbüchern (mit Weglassung der beiden Gesänge: *In Jesus Namen heben wir an; Im Ausgang Israel von Aegypten*) und 21 neue. Die 35 Lieder stehen in folgender Ordnung: 1) *Nun bitten wir den heiligen Geist.* 2) *Diefs sind die heiligen zehn Gebot.* 3) *Nun freut euch, lieben Christen g'mein.* 4) *Es ist das Heil uns kommen her.* 5) *In Gott gelaub ich, dafs er hat.* 6) *Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth.* 7) *Mitten wir im Leben sind.* 8) *Gott sey gelobet und gebenedeiet.* 9) *Gelobet seyst du, Jesu Christ.* 10) *Ich glaub in einen Gott, Vatern, allmächtigen Schöpfern* u. s. w. (in Prosa, aber zum Singen eingerichtet). 11) *Herr Christ, der einig Gottessohn.* 12) *Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wandt.* 13) *Wohl dem, der in Gottes Furchte steht.* 14) *Ach Gott, vom Himmel sieh darein.* 15) *Wo Gott, der Herr, nicht bei uns hält.* 16) *Wär Gott nicht mit uns diese Zeit.* 17) *Es spricht der Unweisen Mund wohl.* 18) *Aus tiefer Noth schrei ich zu dir.* 19) *Erbarm dich mein, o Herre Gott.* 20) *Es woll uns Gott genädig seyn.* 21) *Christ lag in Todesbanden.* 22) *Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand.* 23) *Komm Gott Schöpfer, heiliger Geist.* 24) *Komm heiliger Geist, Herre Gott.* 25) *Nun komm der Heiden Heiland.* 26) *Christum wir sollen loben schon.* 27) *Mein Zung erkling und fröhlich sing.* 28) *Dein armer*

Hauf, Herr, thut klagen. 29) *Durch Adams Fall ist ganz verderbt.* 30) *Mensch, willst du leben seliglich.* 31) *Fröhlich wollen wir Allelujah singen.* 32) *Mit Fried' und Freud' ich fahr dahin.* 33) *Wir glauben All' an einen Gott.* 34) *Christum vom Himmel ruf ich an.* 35) *Gott der Vater wohn uns bei.* Auch diese mit 22 *einstimmigen* Melodieen ausgestattete Liedersammlung findet sich bei Olearius a. a. O. abgedruckt, weswegen sie hernach als das *dritte Oleariussche Gesangbuch* bezeichnet wird. — Das von Seckendorf in seiner *Historia Lutheranismi* (Index III. N. 56 des Jahres 1525) beschriebene *Enchiridion geystlicher gesenge* u. s. w., das er 1525 zu Erfurt auf 4 Bogen in 4. erschienen seyn läfst, ist jedenfalls eine neue Ausgabe des so eben erwähnten Gesangbuches; denn es hat einen fast gleichen Titel, dieselbe Vorrede Luthers und dieselben Lieder, nur in einer etwas veränderten Reihenfolge und mit einigen neuen Liedern vermehrt. — Es enthält 38 Gesänge, nämlich, außer den bereits angegebenen 35, noch folgende 3: *In Jesus Namen heben wir an; Ein neues Lied wir heben an; O Jesu zart, göttlicher Art.* Als neue Ausgabe eines mit Melodieen versehenen Gesangbuches scheint es derselben nicht ermangelt zu haben.

Man vergleiche über die bisher von mir angestellte Untersuchung vornehmlich folgende ältere und neuere Schriften:

1. Joh. Christoph Olearius, *Evangelischer Lieder-Schatz* u. s. w. Jena, 1707. 8. 4 Theile (die von 1705—1707 einzeln erschienen sind).
2) Desselben *Jubilirende Lieder-Freude, darinnen die allerersten drey lutherischen Gesangbücher enthalten* u. s. w. Arnstadt, 1717. 8.
3. David Gottfried Schöber, *Beyträge zur Lieder-Historie, betreffend die evangelischen Gesangbücher, welche bey Lebzeiten Lutheri zum Druck befördert worden. Erster Beytrag.* Leipzig, 1759. *Zweyter Beitrag.* 1760. 8.
4. *D. Joh. Bartholomäus Riederers Abhandlung von Einführung des teutschen Gesangs in die evangelischlutherische Kirche überhaupts und in die nürnbergische besonders* u. s. w. Nürnberg, 1759. 8.
5. August Jacob Rambach, *über D. Martin Luthers Verdienste um den Kirchengesang* u. s. w. Hamburg, 1813. 8.
6. E. C. G. Langbecker, *Gesang-Blätter aus dem sechzehnten Jahrhundert, mit einer kurzen Nachricht vom ersten Anfang des evangelischen Kirchenliedes und dem Entstehen der Gesang-Blätter nebst einer Literatur derselben aus dieser Zeit.* Berlin, 1838. 76 Seiten u. 2 S. Register, in 4.
7. K. E. P. Wackernagel, *das Deutsche Kirchenlied von*

Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer. Stuttgart, 1841. XXXIX u. 894 S. 4.

Von den 5 Anhängen enthält der erste eine *Beschreibung der alten Gesangbücher und Gesangblätter*, der zweite *die Vorreden der alten Gesangbücher*.

8. C. v. Winterfeld, *D. Martin Luthers deutsche Geistliche Lieder nebst den während seines Lebens dazu gebräuchlichen Singweisen und einigen mehrstimmigen Tonsätzen über dieselben von Meistern des sechzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben als Festschrift für die vierte Jubelfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst. Mit eingedruckten Holzschnitten nach Zeichnungen von A. Strähuber*. Leipzig. 1840. Aufser dem Titelblatte 132 S. in gr. 4.

Dieses Prachtwerk enthält, aufser *Luthers Vorreden zu den unter seinen Augen erschienenen geistlichen Gesangbüchern*, 36 einstimmig gesetzte Deutsche Lieder von Luther, die aus dem bei Bapst in Leipzig 1545 gedruckten und für die Gemeinden bestimmten Gesangbuche entlehnt sind, nebst einigen *mehrstimmigen Tonsätzen einiger Singweisen lutherischer Lieder von Tonmeistern des sechzehnten Jahrhunderts*.

Als das *erste mehrstimmige* Gesangbuch wird gewöhnlich angeführt:

Geystliche Gesangbüchlin, Erstlich zu Wittenberg, und volgend durch Peter schöffern getruckt, im jar M. D. XXV. Vorrede Martini Luther.

Dieses Gesangbuch besteht aus 5 Theilen in klein Querquart, nach den 5 Stimmen Tenor, Discant, Alt, Bafs und Vagante (*vox vagans*, d. i. jede fünfte Stimme in einer fünfstimmigen Composition, hier der zweite Tenor). Von den zwei noch bekannten Exemplaren befindet sich das eine, aber ohne Discantstimme, im Besitze des Herrn G. v. Pölchau zu Berlin, das andere im musikalischen Archive der K. K. Hofbibliothek zu Wien. Jenes hat Wackernagel a. a. O. S. 727, dieses Anton Schmid, Scriptor der K. K. Hofbibliothek in Wien, in seinen *Beiträgen zur Literatur und Geschichte der Tonkunst*, in der *Cäcilia, eine Zeitschrift für die musikalische Welt*, 21. Bd. B. Heft 82 (Mainz, 1842) S. 115 beschrieben. Der Titel ist nur auf der Tenorstimme: *Tenor. Geystliche Gesangbuchlin* u. s. w., auch finden sich nur bei dem Tenor die vollständigen Liedertexte und das alphabetisch geordnete Register, in welchem über den Psalmenliedern und Hymnen die Anfänge der Lateinischen Psalmen und Hymnen stehen. Der Discant hat 28, der Alt 29, der Tenor 47, der Bafs 30 und die Vagante 12 Blätter. Die Namen der Stimmen und die Zahlen über den Melodieen ausgenommen, ist Alles, auch

in den Lateinischen Liedern, mit Deutscher Schrift gedruckt. Auf der Rückseite des letzten (sonst leeren) Blattes der Altstimme stehen die Worte: *AVTORE JOANNE WALTHERO.* Die Vorrede Luthers ist die bekannte: „Das geistliche lieder singen guot vnd Gott angenem sei" u. s. w. Das Buch enthält 32 Deutsche Lieder, ohne weitere Eintheilung, auch ohne Ueberschriften. Vier Gesängen (*Nun freut euch, lieben Christen* u. s. w.; *Durch Adams Fall* u. s. w.; *Jesus Christus unser Heiland, der von uns* u. s. w.; *Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod* u. s. w.) folgt unter einer besondern Numer die erste Strophe noch ein Mal mit anderer Melodie, so wie dem Liede: *Christ lag in Todesbanden,* zwei Mal. So kommen 38 Numern heraus, mit den 5 Lateinischen Gesängen am Schlusse aber 43.

Dafs dieses Gesangbuch, wie auch schon der Titel andeutet, ein etwas veränderter Nachdruck eines schon vorher vorhandenen, und zwar des Waltherschen sey, unterliegt keinem Zweifel. Dafs dieses letztere aber schon 1524 erschienen seyn müsse, haben, nach dem Vorgange mehrerer früheren Gelehrten schon Joh. Georg Walch in der Vorrede zum 14. Theile seiner Ausgabe von Luthers Werken S. 24, Schöber a. a. O. II. 10., Riederer a. a. O. S. 128 ff. und Wackernagel a. a. O. S. 726 (der wenigstens unter N. XXXIIII aus dem Nachdrucke des Waltherschen Gesangbuches von 1525 auf ein früheres Vorhandenseyn des letztern, wenn auch in demselben Jahre 1525, schliefst) vermuthet. Diese Vermuthung wird nun durch das in Dresden aufgefundene und vom Verfasser des nachfolgenden Aufsatzes beschriebene Chorgesangbuch von 1524 zur völligen Gewifsheit erhoben. Denn ohne hier die besondern Gründe des Verfassers wiederholen zu wollen, nicht nur die Angabe des Namens Walther auf der Altstimme des Gesangbuches von 1525 macht dasselbe als Nachdruck des Waltherschen verdächtig, sondern wir sehen nun auch, dafs das erstere mit einer fünften Stimme vermehrt worden ist, während dieses, wie auch Luthers Vorrede lehrt, nur vier Stimmen hatte, so wie dafs, obgleich jenes alle in diesem schon befindliche Lieder enthält, doch ein Mal von der Reihenfolge derselben abweicht, indem das Lied: *Es ist das Heil uns kommen her,* nicht, wie hier, auf das Lied: *Wir glauben All' an einen Gott,* oder als N. 36, sondern schon auf das: *Komm Gott Schöpfer, heiliger Geist,* oder als N. 34, folgt, so dafs nun die Lieder von N. 34 u. 35 unter N. 35 u. 36 stehen. — Uebrigens ist noch bemerkenswerth, dafs die in dem vierstimmigen Chorgesangbuche Walthers von 1524 vorkommende Vorrede Luthers die *erste* ist, welche Luther zu einem geistlichen Gesangbuche geschrieben, so dafs sie erst von da seit 1525 in mehrere andere Gesangbücher übergetragen wird.

Der Herausgeber.

In der zwar nur wenige, aber mehrere werthvolle Bücher enthaltenden Bibliothek der hiesigen Dreikönigskirche, an welcher ich angestellt bin, fand ich mit dickem Staube bedeckt zwei in geprefstes Leder gebundene Chorgesangbücher in klein Querquart. Das eine derselben führt den Titel:

Geystliche gesangk Buchleyn.
TENOR
Wittemberg M. D. iiij.

Dieser Titel ist mit einer Holzschnitteinfassung viereckig umrahmt, welche oben drei auf Blasinstrumenten musicirende, unten sechs singende Engelgebilde zeigt. Auf der Rückseite des Titels und auf der dann folgenden Seite liest man:

„Vorrhede Martini Luther*).“

„Das geystliche lieder singen, gut und Gott angeneme sey, acht ich sey keynem Christen verborgen, die weyl yderman nicht alleyn das Exempel der propheten und könige ym allten testament (die mit singen vnd klingen, mit tichten vnd allerley seytten spiel Gott gelobt haben) sondern auch solcher brauch, sonderlich mit psalmen gemeyner Christenheyt von anfang, kund ist. Ja auch S. Paulus solchs 1 Cor. 14 eynsetzt, vnd zu den Colossern gepeut, von hertzen dem Herrn singen geystliche lieder vnd Psalmen, Auff das da durch Gottes wort vnd Christliche leere, auff allerley weyse getrieben vnd geübt werden.“

„Dem nach hab ich auch, sampt ettlichen andern, zum gutten anfang vñ vrsach zugeben denen die es besser vermügen, ettliche geystliche lieder zu samen bracht, das heylige Euangelion, so itzt von Gottes gnaden widder auff gangen ist, zu treyben vnd ynn schwanck zu bringen, das wyr auch vns möchten rhümen, wie Moses ynn seym gesang thut, Exo. 15 das Christus vnser lob vnd gesang sey, vnd nicht wissen sollen zu singen noch zu sagen, denn Jhesum Christum vnsern Heyland, wie Paulus sagt 1 Cor. 2.“

„Vnd sind dazu auch ynn vier stymme bracht, nicht aus anderer vrsach, deñ das ich gerne wollte, die jugent,

*) Ich theile diese Vorrede vollständig und diplomatisch genau mit, weil es mir wahrscheinlich ist, dafs dieselbe *ganz* in dieser Fassung und *Rechtschreibung* (auf welcher ein Theil der unten folgenden Beweisführung beruht) nirgends weiter sich findet.

die doch sonst soll vnd mus ynn der Musica vnd andern rechten künsten erzogen werden, ettwas hette, da mit sie der bul lieder vnd fleyschlichen gesenge los worde, vnd an der selben stat, ettwas heylsames lernete, vnd also das guete mit lust, wie den jungen gepürt, eingienge. Auch das ich nicht der meynung bin, das durchs Euangelion, sollten alle künste zu boden geschlagen werden vnd vergehen, wie ettliche abergeystlichen fur geben, Sondern ich wollt alle künste, sonderlich die Musica gerne sehen ym dienst, des der sie geben vnd geschaffen hat, Bitte derhalben, eyn iglicher frumer Christ, wollt solchs yhm lassen gefallen, vnd wo yhm Gott mehr odder des gleichen verleyhet, helffen foddern, Es ist sonst leyder alle wellt all zu las vnd zuvergessen die arme jugent zu zihen vnd leren, das man nicht aller erst darff auch vrsach dazu geben. Gott geb uns seyne gnade. Amen."

In einem jeden der beiden Bücher sind 32 Deutsche und 5 Lateinische Gesänge, im Ganzen aber 43 Choräle (indem zu einigen der Deutschen Gesänge mehrere, wenn nicht Melodieen, doch Figurationen gegeben sind) in der Art enthalten, dafs in dem mit obigem Titel versehenen bei jedem Gesange nach dem ersten Verse, über dessen Zeilen die *viereckigen* Noten stehen, die übrigen Verse ohne Noten abgedruckt sind, während in dem andern, welches keinen Titel hat und die *Discantstimme* enthält, nur der jedesmalige erste Vers mit den Noten sich findet. Beide Bücher sind etwas defect: im *Tenor* fehlt der 2te und 3te Gesang ganz, und von dem 1sten ist nur der erste, von dem 4ten sind nur die letzten Verse vorhanden (es fehlen *drei Blätter); im Discant* fehlt nur *ein Blatt* mit dem 1sten Gesange und den Anfangsworten des 2ten, jedoch ist der erste mit anscheinend gleichzeitiger Handschrift ergänzt. Aus dem Inhalte des Discantheftes und aus dem am Schlusse des Tenorheftes befindlichen (gedruckten) Register ist der nachstehend verzeichnete Inhalt des Chorgesangbuches vollständig zu ersehen. (Ich habe nach Johann Christoph Olearius, *Evangelischer Liederschatz,* Jena 1707, 4 Theile, und nach David Gottfried Schöber, *Beyträge zur Lieder-Historie,* Leipzig 1759, 2 Theile, die Verfasser der Lieder, *die in den besprochenen Büchern nicht angegeben sind,* des Interesses wegen, das diese Bücher in Anspruch nehmen, in Parenthese gesetzt.)

1. *Nu bitten wyr den heyligen Geyst.* Im Register mit der Ueberschrift: *Ein Lobegesang.* (Vor Luther vorhanden, von ihm verbessert. Siehe Schöber, II. 72. 115.)

2. *Kom heyliger Geyst, Herre Gott.* Im Register mit der Ueberschrift: *Veni sancte spiritus.* (Vor Luther ins Deutsche übersetzt, von ihm verbessert. Olearius, II. 144. Schöber, II. 114.)

3. *Mitten wyr ym leben sind.* (Vor Luther ins Deutsche übersetzt, von ihm verbessert. Schöber, II. 75. 119.)

4. *Aus tieffer not schrey ich zu dyr.* Ohne den von Justus Jonas, wie vermuthet wird, hinzugefügten 6ten Vers: *Ehr sey dem Vater und dem Sohn.* Im Register mit der Ueberschrift: *De profundis clamavi.* (Der 130. Psalm, von Luther übersetzt. Olearius, IV. 47. Schöber, II. 118. Dieses Lied nimmt in dem *ersten,* nur aus acht Liedern bestehenden, für die *Gemeinde* bestimmten, nur mit den Discantnoten versehenen Lutherischen *Gesangbuche: Etlich Christliche Lyeder Lobgesang und Psalmen dem rainen wort gotts gemefs, aus der hailigen gschrifft, durch mancherlay hochgelerter gemacht, in der Kirchen zu singen, wie es dann zum tail berayt zu Wittemberg in yebung ist. Wittemberg MDXXIIII.* 4. [so bei Schöber, I. 18.; indefs zweifle ich an der durchgängigen treuen Wiedergabe der Orthographie], die siebente Stelle ein. Schöber, I. 17.)

5. *Gott sey gelobet vnd gebenedeyet.* (Vor Luther vorhanden, von ihm verbessert. Olearius, II. 79. Schöber, II. 117.)

6) *Eyn newes lied wyr heben an.* Im Register mit der Ueberschrift: *Eyn new lied von den zweyen Merterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zu Louen* (Löwen) *verbrand.* (Von Luther verfafst. Schöber, II. 120.)

7. *Deyn armer hauff Herr thutt klagen.* Im Register mit der Ueberschrift: *Ut quid domine recessisti longe.* (Der 10te Psalm, bearbeitet von Michael Stieffel. Schöber, II. 16.)

8. *Ach Gott von hymel sihe dareyn.* Im Register mit der Ueberschrift: *Salvum me fac Deus.* (Der 12te Psalm, von Luther bearbeitet. Olearius, I. 94. Schöber, II. 117. Im ersten Lutherischen Gesangbuche N. 5, woselbst die Noten dieselben sind, welche sich bei dem Liede: *Es ist das Heil* u. s. w. [bei uns N. 36] befinden [Schöber, I. 16.], was *hier nicht* der Fall ist.)

9. 10. 11. *Christ lag ynn todes banden.* In *drei* Figurationen. Im Register mit der Ueberschrift: *Eyn lob-*

gesang Christ ist erstanden gebessert. (Vor Luther vorhanden, von ihm verbessert. Olearius, II. 94. Schöber, II. 114.)

12. *Es wollt uns Gott genedig seyn.* Im Register mit der Ueberschrift: *Deus misereatur nostri.* (Der 67ste Psalm, von Luther bearbeitet. Schöber, I. 21. II. 118.)

13. *Erbarm dich meyn, o Herre Gott.* Im Register mit der Ueberschrift: *Misereri mei Deus.* (Der 51ste Psalm, von Erhard Hegenwald bearbeitet. Olearius, III. 115. Schöber, II. 120.)

14. 15. *Nu frewt euch lieben Christen gmeyn.* In zwei verschiedenen Melodieen. (Von Luther verfafst. In dem ersten Lutherischen Gesangbuche N. 1 [Olearius, II. 63. Schöber, I. 13. II. 119.]; im Erfurter Gesangbuche von 1526 mit der Ueberschrift: *Ein euangelisch lied, wilchs man vor der Predigt singet.* Schöber, I. 41.)

16. 17. *Durch Adams fal ist gantz verderbt.* In zwei verschiedenen Melodieen. (Von Lazarus Spengler verfafst. Schöber, II. 120.)

18. *Dis sind die heylgen zehn gebott.* (Von Luther verfafst. Olearius, III. 133. Schöber, II. 115.)

19. *Mensch wiltu leben seliglich.* Im Register mit der Ueberschrift: *Die zehn Gebott kurtz.* (Von Luther verfafst. Olearius, III. 103. Schöber, II. 116.)

20. *Nu kom der heyden Heiland.* Im Register mit der Ueberschrift: *Veni redemptor gentium.* (Von Luther verdeutscht. Olearius, I. 1. Schöber, II. 112.)

21. *Christum wyr sollen loben schon.* Im Register mit der Ueberschrift: *A solis ortu.* (Von Luther verfafst. Schöber, II. 112.)

22. *Gelobet seystu Jhesu Christ.* (Vor Luther vorhanden, von ihm verändert. Olearius, I. 25. Schöber, II. 113.)

23. 24. *Jhesus Christus, unser Heyland, der von uns* u. s. w. In zwei verschiedenen Bearbeitungen. Im Register mit der Ueberschrift: *Das lied S. Joannis Hus gebessert.* (Von Luther verbessert. Schöber, II. 117.)

25. *Frolich wollen wyr Alleluia singen**). Im Register mit der Ueberschrift: *Laudate dominum omnes gentes.* (Der 117te Psalm, von Johann Agricola bearbeitet. Schöber, I. 21.)

---

*) Da dieses Lied schon hier vorkommt: so ist bei Wackernagel S. 727 unter N. XXXVI. 3. der Irrthum zu berichtigen, wonach es erst 1525 in: *Ettliche Christliche Gesenge vnd Psalmen* u. s. w. gefunden werden soll. Der Herausgeber.

26. *Wol dem der ynn Gottes furchte steht.* Im Register mit der Ueberschrift: *Beati qui timent dominum.* (Der 128ste Psalm, von Luther bearbeitet. Schöber, I. 74. II. 15.)
27. *Myt frid und freud ich far do hyn.* Im Register mit der Ueberschrift: *Nunc dimittis servum tuum domine.* (Simeons Lobgesang, von Luther bearbeitet. Olearius, I. 101. Schöber, I. 74. II. 118.)
28. *Wer Gott nicht mit uns dise zeyt.* Im Register mit der Ueberschrift: *Nisi quia dominus erat in nobis.* (Der 124ste Psalm, von Luther bearbeitet. Olearius, II. 127. Schöber, I. 34. II. 118.)
29. *Herr Christ der eynig Gotts son.* (Von Elisabeth Creutziger, D. Caspar Creutzigers zu Wittenberg [† 1548] erster Frau, verfaſst. Olearius, II. 55. Schöber, II. 121.)
30. *Es spricht der unweysen mund wol.* Im Register mit der Ueberschrift: *Dixit insipiens in corde suo.* (Der 14te Psalm, von Luther bearbeitet. Olearius, III. 23. Schöber, II. 117. Im ersten Lutherischen Gesangbuche N. 6. Schöber, I. 16.)
31. 32. *Jhesus Christus unser Heyland, der den Tod* u. s. w. In zwei verschiedenen Melodieen. Im Register mit der Ueberschrift: *Eyn lobsang auff dem Osterfest.* (Von Luther verfaſst. Olearius, II. 103. Schöber, II. 114.)
33. *Kom Gott schepffer heylicher Geyst.* Im Register mit der Ueberschrift: *Veni creator spiritus.* (Von Luther verdeutscht. Olearius, II. 147. Schöber, II. 114.)
34. *Gott der vater won uns bey.* (Vor Luther vorhanden, von ihm verbessert. Olearius, II. 10. Schöber, II. 115.)
35. *Wyr glauben all an eynen Gott.* (Von Luther verfaſst. Olearius, II. 158. Schöber, II. 116.)
36. *Es ist das heyl uns kommen her.* (Von Paul Speratus verfaſst. Olearius, III. 57 ff. Schöber, II. 121. Im ersten Lutherischen Gesangbuche N. 2. Schöber, I. 14.)
37. *Hilff Gott, wie ist der Menschen nott.* (Von Paul Speratus verfaſst. Olearius, I. 79. III. 127. Schöber, II. 121. Im ersten Lutherischen Gesangbuche N. 4. Schöber, I. 15.)
38. *In Gott gelaub ich, das er hat.* (Von Paul Speratus verfaſst. Olearius, I. 79. III. 127. Schöber, II. 121. Im ersten Lutherischen Gesangbuche N. 3. Schöber, I. 15.)
39. *Festum nunc celebre magnaque gaudia* u. s. w.

40. *Deus, qui sedes super thronum* u. s. w.
41. *Deus misereatur nostri* u. s. w. In zwei Abtheilungen, die zweite beginnt: *Letentur et exultent gentes.*
42. *Cottidie apud vos eram* u. s. w.
43. *Vivo ego dicit Dominus* u. s. w.

(Ueber den Verfasser dieser Lateinischen Gesänge siehe weiter unten.)

Auf den angehefteten Blättern beider Bücher sind noch überdiefs mit einer dem Reformationszeitalter angehörenden Hand, hier für den *Tenor*, dort für den *Discant*, folgende eilf Gesangstücke mit den Noten verzeichnet:

1. *Hoc verbum hodie in altari conficitur.*
2. *Benedictus Mariae filius* u. s. w.
3. *Grates nunc omnes reddamus domino* u. s. w.
4. *Wyr glauben all an einen gott* u. s. w. In etwas anderer Melodie, als oben N. 35.
5. *Ista est speciosa inter filias Jherusalem* u. s. w.
6. *Crucifixum in carne laudate* u. s. w.
7. *Recordamini quomodo predixit quia* u. s. w.
8. *Eine vollständige Messe*, bestehend aus den 4 Stücken: *Kirie eleyson; Bonae voluntatis laudamus te; Sanctus, sanctus, sanctus*, und *Agnus Dei*.

Auf dem letzten Blatte des Discantheftes ist mit derselben alten Hand geschrieben, aber wieder ausgestrichen: *Non ex operibus justitiae, quae fecimus* u. s. w. (*Tit.* 3, 5.). Beide Bücher tragen deutliche Spuren, dafs sie aus einer Feuersbrunst, die sie zu ergreifen drohte, gerettet worden sind, und dafs also wohl frühere Besitzer oder Verwahrer auf dieselben einigen Werth gelegt haben.

Da die auf dem Titel des Tenorheftes angegebene Jahrzahl 1504 mit der *von Luther verfafsten Vorrede* und mit dem angegebenen *Reformations*liederinhalte in einem auffallenden Widerspruche steht: so suchte ich mir Aufschlufs zu verschaffen, und ich glaube denselben in der angeführten Schrift von Schöber gefunden zu haben. Es ist mir nämlich sehr wahrscheinlich geworden, dafs sich in diesen zwei Büchern das *einzige* (leider nicht vollständige) Exemplar eines von Johann Walther, nachmaligem Kapellmeister am Kursächsischen Hofe zu Zeiten Johann Friedrichs und Moritzens (Schöber, I. 12.), zum *ersten Male* 1524 zu Wittenberg herausgegebenen *vierstimmigen Chorgesangbuches, des ersten derartigen der Lutherischen Kirche*, erhalten hat. Meine Gründe dafür sind:

1) *Unser Gesangbuch stellt sich zunächst deutlich als eines der ältesten dar* durch die in demselben beobachtete Orthographie, die aus der mitgetheilten Vorrede und

aus den angegebenen Liederanfängen genugsam zu ersehen, und durch den Umstand, dafs in demselben die *ältesten* Lesarten der vorliegenden Reformationslieder (siehe Schöber, I. 105 ff.) sich finden, so z. B. in N. 1. 18. 22.: *Kyri öleis* anstatt des *späteren Kyri eleis;* in N. 2 Vers 1: *Glast* statt *Glanz;* in N. 14 Vers 10: *das las ich dyr zu letze,* st. *zur letzte;* in N. 19 Vers 5: *auff niemand falsches zeugen icht* (etwas), st. *nicht;* in N. 22 Vers 5: *Werlet* st. *Welt;* in N. 27 Vers 2: *ynn nott und sterben,* st. *in Noth und auch im Sterben;* in N. 30 Vers 3: *Ihr thun must Gott gefallen,* während schon im Gesangbuche Magdeburg 1540: *sollt Gott gefallen,* steht; in N. 34: *mit Waffen Gotts uns fristen,* st. *mit Waffen Gotts uns rusten.*

2) *Für unser Chorgesangbuch wird durch mehrere Umstände das Druckjahr* 1524 *angezeigt.* Die dem Tractate Luthers: *Eyn weyse Christlich Mefs zu halten vnnd zum tisch Gottis zu geen. Wittemberg* 1524. 4., angehängten Lieder: *Es wollt uns Gott genedig seyn,* und: *Frolich wollen wyr Alleluia singen* (Schöber, I. 21.), finden sich in dem *ersten* Lutherischen Gesangbuche, dessen Druck schon 1523 begonnen hat*) (Schöber, II. 11.), noch nicht, wohl aber in dem unsrigen, gleichwie in dem 1525 zu Wittenberg herausgekommenen *Gesangbuchlein***). Eben dieses enthielt nach Schöbers Angabe (I. 35. 39.) 35 (von demselben nicht namhaft gemachte***)) Deutsche Gesänge, also wahrscheinlich unsere 32 und 3 *inzwischen* dazu gekommene. In einem „*zu Erfurt in der Permenter Gassen zum Ferber Fafs MDXXIIII*" (Schöber II. 27 ff.) *ohne Luthers obige Vorrede* erschienenen, dem ersten (bald vermehrten) Gesangbuche, welches aber noch *keine* Vorrede hatte (Schöber, I. 32.), offenbar nachgedruckten (daselbst I. 36.) Gesangbuche finden sich unsere Deutschen Gesänge bis auf *neun,* nämlich N. 5. 7. 17. 25. 27. 28. 31. 34. 35. Es kann also zu der Zeit des Jahres 1524, wo dieses Gesangbuch zu Erfurt gedruckt wurde, unser Chorgesangbuch dort noch nicht angekommen seyn (und wie schnell man sich diese neuen Schriften aneignete, zeigt eben der Umstand, dafs man die ersten Lieder noch im selben Jahre zu Erfurt nachdruckte). Dagegen aber erscheinen *alle* unsere Deutschen Lieder und nur *sechs* neue dergleichen (nämlich: 1) *Ach Herre*

---

*) Siehe oben (S. 82) meine einleitenden Bemerkungen. D. H.

**) Siehe die oben S. 84 beschriebene Sammlung. Auch steht es in der S. 83 erwähnten Sammlung von 8 Liedern: *Etliche Christliche Gesenge und Psalmen* u. s. w. 1525. D. H.

***) Die einzelnen Lieder sind oben S. 84 angegeben. D. H.

Gott, wie haben sich u. s. w. [der 2te Psalm]. 2) *Wo Gott der Herr nicht bey uns hält* u. s. w. [Justus Jonas]. 3) *Meyn zung erkling und frölich sing* u. s. w. [der Hymnus: *Pange lingua gloriosi*]. 4) *O Jesu tzart, göttlicher art* u. s. w. 5) *Christum von Hymel ruff ich an* u. s. w. 6) *Capitan Herr Gott vater mein* u. s. w.*) [Casimir, Markgraf von Brandenburg]) in dem 1526 eben auch zu Erfurt „*bei Johann Loerfeld, auf den wenigen Marckt zum halben Rade*" *mit* Luthers erster Vorrede erschienenen (ebenfalls nachgedruckten) Gesangbuche, oder *Enchiridion geystlicher gesenge vnd Psalmen* u. s. w. (Schöber, I. 41. 48.). Aus dem Allen ergiebt sich, daſs unser Chorgesangbuch wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 1524 herausgegeben worden. (Hierdurch wird zugleich, um dieſs beiläufig zu bemerken, obigen *neun* Liedern unsers Buches das Jahr 1524, den zuletzt erwähnten *sechs* das Jahr 1525 als Abfassungszeit angewiesen.)

3) *Es muſs vor* 1525 *ein vierstimmiges Chorgesangbuch vorhanden gewesen seyn.* In der mitgetheilten Vorrede, welche anerkanntermaſsen die erste Gesangbuchsvorrede Luthers ist (Schöber, I. 33. 56. 69. II. 112.), heiſst es im dritten Abschnitte: *Vnd sind dazu auch ynn vier stymme bracht.* In dem ersten Lutherischen Gesangbuche in 4., so wie in den in 8. nachgefolgten Sammlungen ist nur der *Discant* befindlich gewesen (Schöber, I. 31. 32.), und wenn nun in dem (siehe oben S. 84) 1525 zu Wittenberg gedruckten Gesangbuche jene Stelle der Vorrede (nach Schöber, I. 31.) also gelautet hat: *Vnd sind dazu auch ynn vier stymme bracht (so vormals zu Wittemberg in druck ausgangen):* so kann kein Zweifel darüber seyn, daſs das *vierstimmige*, für die Schüler und Vorsänger, um durch diese der Gemeinde die Melodieen beizubringen, bestimmte (Schöber, II. 10. 98.) *Gesangbuch* zuerst 1524 im Druck erschienen sey.

4) *Eben dieses ist nun unser Buch.* Dieſs erhellt ganz klar aus dem, was Schöber II. 97 ff. berichtet. Er fand nämlich in der *Zwickauer* Bibliothek ein Gesangbuch, das aus vier (die vier verschiedenen Stimmen enthaltenden) Bänden in länglicht Quart besteht, mit dem hier ebenfalls *vor dem Tenor* befindlichen Titel: *Wittembergisch deütsch geistlich Gesangbüchlein mit vier und fünf Stimmen, durch Johann*

---

*) N. 2, 3 u. 5 kommen schon in der oben S. 84 beschriebenen Sammlung von 1525: *Geystliche gesenge* u. s. w., u. N. 4 auch in dem mit dem Namen des *Enchiridion geystlicher gesenge* u. s. w. noch 1525 veranstalteten Nachdrucke (S. 85) vor. Der Herausgeber.

Walthern, Churfürstl. von Sachsen Sengermeistern, auffs new mit vleis corrigirt vnd mit vielen schönen Liedern gebessert und gemehret. Gedruckt zu Wittemberg durch Georg Rhaw. An. MDXLIIII. Auf das Titelblatt folgt auch hier unsere Vorrede, und in einer zweiten, *Vorrhede Hans Walthers* überschriebenen, heifst es unter Anderm: „Ich habe die geistlichen lieder, so man *zuvor zu Wittemberg gedruckt*, das mehrer theil, so viel mir Gott verliehen, auffs new gesetzt, die andern mit fleifs corrigirt und gebessert, auch mit etlichen sechsstimmigen vnd fünfstimmigen stücklein gemehret vnd im Druck ausgehen lassen.“ Dieses Chorgesangbuch enthält, nach dem von Schöber gegebenen Inhaltsverzeichnisse, in seiner ersten Abtheilung *alle Deutsche* Gesänge des unsrigen, und, was unstreitig den Ausschlag giebt, unter den *Lateinischen* Gesängen, welche die Ueberschrift haben: *Sequuntur cantiones latinae Johannis Waltheri,* stehen unsere fünf *vorn* an.

Die Jahrzahl MDIIII unsers Titelblattes kann demnach kaum etwas Anderes, als ein Druckfehler für MDXXIIII seyn, wofür auch der Umstand spricht, dafs ähnliche Fehler gleichzeitig mehrere sich finden. Denn so ist nach des Olearius *Jubilirenden Lieder-Freude* (1717) auf mehrern Exemplaren des ersten Lutherischen Gesangbuches, anstatt MDXXIIII, durch Ausfall von *einer,* wie bei uns von *zwei* X, MDXIIII gedruckt worden; so steht in dem zu Magdeburg 1546 bei Melchior Lother gedruckten Gesangbüchlein bei dem Gesange: *Ein newes Lied* u. s. w.: *Geschehen im jar* DMXXII st. MDXXII (vgl. Schöber, I. 18. II. 120.)*).

Und so wäre denn nun bestätigt, was Schöber (II. 10.) geschrieben hat: „Ob ich nun wohl seine (Walthers) erste Edition von Ao. 1524 noch nicht zu Gesichte bekommen können: *so ist sie doch ohne Zweifel vorhanden, und etwa an einem noch unbekannten Orte verborgen.*“

Diefs ist die *literar-historische* Seite des Fundes; die *musikalisch-historische,* die ich nicht beurtheilen kann, ist in den als Anhang angefügten Bemerkungen eines Literaten, der sich viel mit der Geschichte der Musik und der Kirchenmusik insbesondere beschäftigt hat, auf mein Ersuchen dargelegt worden.

---

*) Einen solchen Druckfehler haben wir schon oben S. 82 bei dem ersten Lutherischen Gesangbuche, wo die eine Ausgabe 1514 st. 1524 hat, bemerkt. Vgl. Riederer a. a. O. S. 115 f., wo noch ähnliche Druckfehler in den Jahrzahlen angeführt werden. D. H.

Die Bibliothek unserer Kirche besitzt noch *drei* andere, nicht viel jüngere, leider aber auch nicht ganz vollständig erhaltene Chorgesangbücher. Da dieselben möglicher Weise anderwärts auch nicht mehr gefunden werden dürften: so füge ich eine kurze Notiz über sie zu Nutz und Frommen der Hymnologen und Musiker schliefslich hier an.

1) *Drei* vollständig erhaltene Bände in Querquart (*Tenor, Alt, Discant*). Auch hier führt nur der Tenor die eigentlichen Titel des Inhaltes, nämlich:

a) *Tomus primus psalmorum selectorum a praestantissimis musicis in harmonias quatuor aut quinque vocum redactorum. Tenor. Norimbergae apud Johan. Petrejum, anno salutis* MDXXXVIII. *Cum gratia et privilegio Imperiali ad quinquennium.* Mit Vorwort und Dedication an den Nürnberger Senat (Beides vom Typographen). *Tomus secundus psalmorum* u. s. w. MDXXXIX. — b) *Selectae harmoniae quatuor vocum. De passione Domini. Vitebergae apud Georgium Rhav anno* MDXXXVIII. Mit Vorrede Melanchthons. — c) *Modulationes aliquot quatuor vocum selectissimae, quas vulgo Modetas vocant, a praestantiss. Musicis compositae, jam primum typis excusae. Norib. ap. Joh. Petrejum ao. sal.* MDXXXVIII. — d) *Magnificat octo tonorum autore Ludovico Senflio Helvetio.* Am Schlusse: *Impressum Nurenberge apud Hieronymum Formschneider. Anno* MDXXXVII.

2) *Sechs* zusammengehörende (übel gehaltene, von dem einen ist nur ein Bruchstück vorhanden) Chorgesangbücher in Querquart mit 57 Lateinischen Gesängen. Vollständig erhalten sind nur *Tenor, Contratenor* und *Quinta Vox.* Vor dem Tenor fehlt das Titelblatt. Das vorgedruckte Privilegium des Erzherzogs Ferdinand ist datirt: *Insbruck, septima Januarii, anno a nat. Chr. salvat.* 1533. Dann folgt eine Widmung an Erzherzog Ferdinand, unterzeichnet: *Noribergae in die Jacobi* 1537. *Joannes Otto, civis Noribergensis* (wie sich aus dem Privilegium ergiebt, Buchhändler und Herausgeber des Werkes). Am Schlusse liest man: *Finit insigne et novum opus musicum excusum Noribergae in celeberrima Germaniae urbe, arte Hieronymi Graphei, civis Noribergensis* MDXXXVII *die Augusti.* Dafs dieses Werk beim Protestantischen Gottesdienste gebraucht worden, ergiebt sich aus den handschriftlichen Abänderungen der auf die Jungfrau Maria Bezug nehmenden Stellen.

In beiden unter 1 und 2 aufgeführten Werken sind

die verschiedenen Componisten (Gallioulus, Joh. Ursinus, Leon. Paminger, Josquin de Prees, Joh. Mouton, Claudin, Martin Vuolff, Richafort, Tho. Stoltzer, Paul. Vuuest, Adrian Vuillart, Joh. Heugel, Joh. Walther, Lud. Senfl, Wilh. Nordwig, Conr. Rain, Sixt. Dietrich) angegeben.

3) *Zwei* vollständig erhaltene Hefte in klein Querquart: a) *Schöne vnd auserlesene: Deudsche vnd Lateinische Geistliche Gesenge, Auff drey Stimmen, gantz lieblich für die liebe Jugend zu singen, vnd auff allerley Instrumenten zu gebrauchen, durch Matthäum lä Maistre, Churf. G. zu Sachssen alten Capelmeister componirt, auch von jhm selbst Corrigieret, vnd in Druck geordnet. Infima vox. Cum gratia et privilegio. Dresden,* 1577. b) Der nämliche Titel und: *Media vox.* In beiden Heften befinden sich 20 Deutsche und vier Lateinische Gesänge.

Als *typographische* Merkwürdigkeit von 1. 2. 3. ist anzuzeigen, dafs hier die Noten ganz sichtbar mit *beweglichen Typen* gedruckt sind, während dieselben in dem oben besprochenen Chorgesangbuche durch *Holzschnitt* hergestellt zu seyn scheinen.

Anhang.

Ueber die musikalisch-historische Wichtigkeit dieses Chorgesangbuches.

In Beziehung auf die musikalisch-historische Wichtigkeit des oben S. 88 bis 96 besprochenen Buches scheint Folgendes bemerkt werden zu müssen.

Dieses geistliche Gesangbüchlein ist nicht ein Choralbuch in dem heutigen Sinne des Wortes, bestimmt für die Organisten zur vierstimmigen Begleitung des Gemeindegesanges mit der Orgel, sondern es giebt die Choralmelodieen, wie dieselben, nicht von der Gemeinde, sondern von dem Chore gesungen zu werden pflegten. Schon die Vorrede weist auf diese ausschliefsliche Bestimmung für einen kunstmäfsig geübten Sängerchor hin, noch mehr die Art und Weise, wie die Choralmelodieen hier behandelt sind. Die eigentliche Melodie wird nicht, wie jetzt, vom *Discant,* sondern, wie es früher fast allgemein der Fall war, vom *Tenor* geführt (woher auch diese Stimme den Namen hat). Ueber diesem *Tenor,* der hohen männ-

lichen Stimme, bauen sich nun die beiden Knabenstimmen, *Discant* und *Alt*, auf, während der *Bafs* ihre untere Grundlage bildet. Nur bei wenigen dieser Choräle ist nun die Bearbeitung eine unserm jetzigen Choralgesange entsprechende in der Art und Weise, dafs die begleitenden Stimmen mit der die Melodie führenden in gleichmäfsiger Bewegung fortschreiten; sie umspinnen und umweben vielmehr die eigentliche Melodie in freieren, kunstmäfsig gebildeten Modulationen, die freilich oft die Grundstimme sehr zurückgedrängt haben mögen. Diesen Chorgesang nannte man *Figuriren;* die Cantoren setzten eine Ehre darein, mit ihren Chorschülern diefs recht geschickt thun zu können: allein die Schulordnung vom Kurfürsten August spricht sich gegen dieses γλώσσαις λαλεῖν der Cantoren wegen des damit getriebenen Mifsbrauchs dahin aus: „Es soll auch der Cantor nicht allezeit figuriren, sondern die Geseng mit rath des Pfarrers also abteilen, damit auch gemeine Psalmen mit der gantzen kirchen, sonderlich aber reine, schöne Christliche und lehrhaffte Psalmen und Lieder gesungen werden, so entweder D. Luther selbst gemacht, oder als rein und Christlich gerühmet hat.“ Wir haben die Melodieen, die dieses Chorgesangbuch enthält, mit denjenigen verglichen, welche in dem vortrefflichen bei Bapst in Leipzig gedruckten und für die Gemeinde bestimmten Gesangbuche (Ausgabe von 1561, die erste erschien 1545) enthalten sind, und bemerken über dieselben Folgendes:

1. *Nun bitten wir den heiligen Geist.* — Tenor, wie Bapsts Ausgabe, mit einigen kleinen Veränderungen; so viel aus der geschriebenen Discantstimme erhellt, sehr figurirt.
2. *Komm heiliger Geist, Herre Gott.* — Tenor fehlt, die Melodie vom Discant geführt, fast ganz treu.
3. *Mitten wir im Leben sind.* — Tenor fehlt; so viel aus dem Discant zu ersehen, sehr figurirt.
4. *Aus tiefer Noth schrei ich zu dir.* — Tenor fehlt. — Discant fast ganz einfach in gleichmäfsiger Fortschreitung behandelt.
5. *Gott sey gelobet und gebenedeiet.* — Tenor hat die Melodie, bis auf eine unbedeutende Abweichung, wie bei Bapst (nur eine Quarte tiefer transponirt). — Discant einfach gesetzt.
6. *Ein neues Lied wir heben an.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant nur wenig bewegter.
7. *Dein armer Hauf, Herr, thut klagen.* — Tenor die Melodie; fehlt bei Bapst. — Discant wenig bewegt.

8. *Ach Gott, vom Himmel sieh darein.* — Tenor die Melodie; fehlt bei Bapst (wahrscheinlich also nicht von Luther). — Discant wenig bewegt.
9. 10. 11. *Christ lag in Todes Banden.* — Tenor die Melodie, wie bei Bapst, ausgenommen die zweite Hälfte von N. 9, welche ganz abweicht von der in Gebrauch gekommenen Modulation. — Discant bei N. 9 einfach, bei N. 10 und 11 verschiedenartig reich figurirt. Die erste Bearbeitung ist augenscheinlich darauf berechnet, dafs die Gemeinde mit einstimmen kann; die zwei andern können nur für den Chor bestimmt gewesen seyn.
12. *Es woll uns Gott genädig seyn.* — Tenor eigenthümliche Melodie; fehlt bei Bapst. — Discant bewegter.
13. *Erbarm dich mein, o Herre Gott.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant bewegter.
14. 15. *Nun freut euch lieben Christen gemein.* — Erstere Melodie eigenthümlich, fehlt bei Bapst. Einfache Bewegung in $^3/_2$, Dorische Tonart. Melodie im Discant. Letztere Melodie, wie die zweite Melodie bei Bapst, nur bewegter, mit vielen Dehnungen, wie sie besonders dem Chorgesange eigenthümlich waren.
16. 17. *Durch Adams Fall ist ganz verderbt.* — Zwei ganz eigenthümliche, bei Bapst fehlende Melodieen, figurirt.
18. *Diefs sind die heilgen zehn Gebot.* — Tenor die Melodie, mit einigen Abweichungen, wie bei Bapst. — Discant reich figurirt.
19. *Mensch, willst du leben seliglich.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant bewegter.
20. *Nun komm der Heiden Heiland.* — Tenor und Discant reich figurirt; die Melodie wahrscheinlich im Alt; jedenfalls noch nicht so abgeglättet, wie bei Bapst.
21. *Christum wir sollen loben schon.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant reich figurirt.
22. *Gelobet seyst du, Jesu Christ.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant wenig bewegt.
23. 24. *Jesus Christus, unser Heiland, der von uns* u. s. w. — Zwei Bearbeitungen derselben Melodie, die erstere, aufser einigen Veränderungen, wie bei Bapst, die zweite mit gröfsern Abweichungen, in G moll transponirt; nach dem Discant beide reich figurirt.
25. *Frölich wollen wir Hallelujah singen.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant wenig bewegt.
26. *Wohl dem, der in Gottes Furchte steht.* — Tenor die Melodie, eigenthümliche Melodie, mit demselben An-

fange, welchen bei Bapst die jetzt noch gebräuchliche Melodie hat. — Discant wenig bewegt.

27. *Mit Fried und Freud ich fahr dahin.* — Tenor die Melodie, fast ganz, wie bei Bapst. — Discant wenig bewegt.

28. *Wär Gott nicht mit uns diese Zeit.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst, nur eine Quinte tiefer, in D. — Discant wenig bewegt.

29. *Herr Christ, der einig Gottessohn.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant wenig bewegt.

30. *Es spricht der Unweisen Mund wohl.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant reich figurirt.

31. 32. *Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod* u. s. w. — Zwei verschiedene Melodieen, welche bei Bapst fehlen; die erstere scheint die ursprüngliche zu seyn.

33. *Komm Gott Schöpfer, heiliger Geist.* — Die Melodie wahrscheinlich in die verschiedenen Stimmen vertheilt, die vielen Dehnungen abgerechnet, ähnlich der bei Bapst; der Tenor noch reicher figurirt, als der Discant.

34. *Gott, der Vater, wohn uns bei.* — Tenor die Melodie, ganz, wie bei Bapst. — Discant reich figurirt.

35. *Wir glauben All' an einen Gott.* — Tenor die Melodie, aufser einigen kleinen Abweichungen, wie bei Bapst. — Discant reich figurirt.

36. *Es ist das Heil uns kommen her.* — Tenor die Melodie, mit einigen Abweichungen, wie bei Bapst; bei diesem erscheint die Melodie an einzelnen Stellen singbarer. — Discant bewegter.

37. *Hilf Gott, wie ist der Menschen Noth.* — Tenor die Melodie, eigenthümlich; fehlt bei Bapst. — Discant bewegter.

38. *In Gott gelaub ich, dafs er hat.* — Tenor die Melodie, eigenthümlich, characteristischer ausgeprägt, als bei Bapst. — Discant reich figurirt.

39. *Festum nunc celebre.* — Im Tenor und Discant reiche Figuration eines alten in dem Gesangbuche des Sethus Calvisius (Leipzig 1597) ohne die beliebten Dehnungen mitgetheilten Chorals.

40—43. Eigenthümliche Chorgesänge, von denen die beiden letzteren einen Altargesang des Liturgen zur Grundlage zu haben scheinen, wie diefs bei Compositionen der Art in der Katholischen Kirche gewöhnlich war. Derselbe Character spricht sich auch in den übrigen handschriftlich hinzugefügten Gesängen aus, besonders bei denjenigen Texten, welche als Intonationen, Responsorien und Collecten gebräuchlich waren, wie aus einer Vergleichung derselben mit

den im Leipziger Gesangbuche von 1682 von Vopelius mitgetheilten Altarliturgieen erhellt. Die Melodieenführung unserer Chorgesänge ist übrigens zwischen den verschiedenen Stimmen vertheilt. Die Melodie: *Wir glauben All' an einen Gott*, welche ebenfalls handschriftlich beigefügt ist, scheint schon eine spätere, nach localem Gebrauche eingerichtete Ueberarbeitung der Urmelodie zu seyn, welche in dem gedruckten Texte fast eben so, wie später bei Bapst, gegeben ist.

So Viel wäre in musikalisch-historischer Hinsicht von dem angezeigten Gesangbüchlein zu sagen. Die Mittheilungen würden allerdings vollständiger seyn können, wenn uns auch die beiden andern Stimmen, *Alt* und *Bafs*, erhalten worden wären.

VI.

Bericht
über
die bei der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig
eingegangene Preisschrift:

Johann Friedrich Falcke und das Chronicon Corbejense. Eine historisch-kritische Abhandlung.

Erstattet von

Friedrich Christian August Hasse,
Professor der historischen Hülfswissenschaften zu Leipzig.

I.

Zur Geschichte der Streitfrage über die Echtheit des *Chronicon Corbejense* und der *Fragmenta Corbejensia*.

Die gründliche Untersuchung der Echtheit der Corveyschen Geschichtsquellen ist in der neuesten Literatur der historischen Kritik eine beachtungswerthe Erscheinung. Treffliche Schriften haben Resultate an's Licht gerufen, die ein vollgültiges Zeugnifs geben für die Gediegenheit des historischen Studiums und für die Strenge der historischen Kritik in Deutschland. Aus den Acten des vorliegenden Processes treten uns die Namen einiger der vorzüglichsten Kenner der Geschichte des Deutschen Mittelalters entgegen: die Namen Wedekind, Stenzel, Leopold Ranke, Jacob Grimm, Dahlmann, Paul Wigand. Der zuerst Genannte ist es, dessen redlichem Eifer, dessen Wahrheitssinne und dessen grofsmüthiger Förderung der historischen Kritik wir so gehaltvolle Schriften, wie die von Hirsch und Waitz, so wie die von Schaumann, verdanken: Arbeiten, die nach Paul Wigands Urtheile „eben so für den kritischen Scharfblick und die gewissenhafte Genauigkeit, wie für den pflichtmäfsigen, aufopfernden Fleifs Deutscher Forscher den er-

freulichsten Beweis geben". Es scheint daher im Interesse der Deutschen historischen Literatur überhaupt und unserer Zeitschrift insbesondere zu liegen, wenn wir unserm Berichte über die neueste Schrift in der merkwürdigen Streitfrage die Geschichte dieser Untersuchung vorausschicken.

Der verdienstvolle Geschichtsforscher Anton Christian Wedekind (Königl. Hannoverscher Oberamtmann zu Lüneburg) hatte in seinen *Noten zu einigen Geschichtschreibern des Deutschen Mittelalters,* B. 1 H. 4 Beil. 2, S. 374—399 (Hamburg, 1823), das *Chronicon Corbejense* aus einer von dem vormaligen Hannoverschen Historiographen und Bibliothekar, Hofrath Christian Ludwig Scheidt (gest. 1761), *revidirten,* in der Bibliothek zu Hannover befindlichen Abschrift desselben herausgegeben [1]). In diesem Chronicon finden sich mehrere Lücken. Nun hatte Johann Friedrich Falcke (Pfarrer zu Evesen bei Höxter im Fürstenthume Wolfenbüttel) in seinem *Codex Traditionum Corbejensium* (Lipsiae et Guelpherbyti, 1752. Fol.) einzelne, von ihm angeblich aus (jetzt nicht mehr vorhandenen, oder noch nicht wieder aufgefundenen) Handschriften der historischen Monumente des Stiftes Corvey entlehnte Stellen, auf vielen Blättern zerstreut, als Beweise seiner Behauptungen mitgetheilt. Diese sammelte Wedekind und vereinigte sie, 68 an der Zahl, in einem besondern Abdrucke im 10. Hefte des 3. Bandes seiner *Noten* (Hamburg, 1836) S. 263—292 und S. 325 f., unter der Ueberschrift: *Fragmenta Corbejensia* [2]).

Der Hofrath Scheidt hatte sich vergeblich bemüht, die Urschrift des (Falckeschen) *Chronicon Corbej.* in dem Archive zu Corvey aufzufinden. Auch alle spätere Nachsuchungen dort und in verschiedenen Landesarchiven sind bis jetzt vergeblich gewesen. Daher bemerkte schon der Herausgeber der in der Königl. Bibliothek zu Hannover befindlichen Handschrift (*Noten,* I S. 371), „dafs es zweifelhaft geworden, ob das Original überall noch vorhanden sey". Ob nun gleich dieses *Chron. Corb.* an sich selbst nur ein Fragment ist, indem der Text viele Lücken zeigt und auf Fehler in der Abschrift des (unbekannten) Originals schliefsen läfst: so zweifelten doch weder der Herausgeber, noch andere geachtete Historiker an dessen Echtheit, sondern erklärten es für eine von Zeitgenossen ver-

---

1) Vergl. Wedekinds Vorwort a. a. O. S. 371—373.
2) Vergl. Wedekinds Vorwort a. a. O. S. 259.

faſste höchst schätzbare, zuverlässige Geschichtsquelle. Als solche haben sie benutzt von Leutsch[3], Luden[4], Dahlmann[5], Jacob Grimm[6], Carl Friedrich Eichhorn[7], Carl Wilhelm Böttiger[8], Stenzel[9] und andere Schriftsteller mehr, die der Verfasser unserer Preisschrift S. 3 anführt. Selbst von Scheidt, der die von Wedekind abgedruckte Abschrift des *Chron. Corb.* von Wolfenbüttel erhalten und schon früher gegen Falcke's genealogische und geographische Combinationen und Behauptungen, die zum Theil auf Stellen aus jenem angeblichen *Chron. Corb.* sich stützten, kritisch geprüft und als unhaltbar nachgewiesen hatte, sind, so viel man weiſs, keine Zweifel an der Echtheit des Originals der Abschrift geäuſsert worden. Vielmehr hatte er die Absicht, dieses Chronicon im 2. Bande seiner *Bibliotheca historica Gottingensis,* der aber niemals erschienen ist, herauszugeben[10].

Der Erste, welcher den Anstoſs zur Untersuchung der Echtheit des Wedekindschen *Chron. Corb.* gegeben hat, ist der geh. Archivrath Prof. Stenzel in Breslau. Dieser Historiker machte nämlich in seiner Recension von Wedekinds *Noten* (*Leipziger Literatur-Zeitung*, Jahrg. 1825 N. 252) darauf aufmerksam, daſs nach dem *Chron. Corb.* der eine Feldzug Heinrichs I. gegen die Ungarn im J. 933, wie ihn Wittichind beschreibt, in zwei Feldzüge getheilt wird. — „Es ist auffallend", sagt er, „daſs der Chronist, von S. 389 Z. 26 an, sich der Worte des Cäsar (*de bello Gallico* I. 53. II. 1. 8. 21. 24. 22. 24. 23. 26. u. 27.) bedient und nur zwei Stellen (S. 390 Z. 16 u. S. 391 Z. 17) ganz, wie Wittichind, giebt, wodurch natürlich der Zweifel entsteht, ob auch Wittichind wirklich sollte die Chronik ausgeschrieben haben, nicht umgekehrt der Chronist dem Wittichind gefolgt seyn; denn Mehreres, was die Chronik (a. 932. 933. und 938. enthält, hat auch Wittichind (p. 641. und 645.)" u. s. w. Ferner bemerkt Stenzel: „Wenn man das, was der Chronist zum J. 984 schreibt, mit Ditmars von Mer-

3) In s. Schrift: *Markgraf Gero*, S. 12. 14. 15. 19. 23. 164.

4) *Geschichte des teutschen Volkes*, Bd. 6 S. 628—636. Bd. 7. S. 548. 572.

5) In den Anmerkungen zu der *Vita Anskarii* (Pertz, *Monumenta Germaniae historica*, II. 693—701.)

6) *Deutsche Mythologie*, S. 83.

7) *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, 4. Aufl. Th. 2 S. 1.

8) *Geschichte des Königreichs Sachsen*, Th. 1 S. 39.

9) *Geschichte Deutschlands unter den Fränkischen Kaisern*, Th. 1 S. 192 N. 13. S. 264 f.

10) Siehe Hirsch's und Waitz's gekrönte Preisschrift S. 42.

seburg Chronik (p. 347.) vergleicht: so sieht man doch, dafs *dieser* hier Quelle des Chronisten ist, der also später, als Ditmar, und sonach auch als Wittichind schrieb." Dagegen hielt er die Chronik selbst für die Quelle des Lambert von Aschaffenburg (ad a. 1057. u. 1070.) und des Annalista Saxo (ad a. 1057.); er wünschte jedoch eine genaue Untersuchung der Urschrift der Corveyschen Chronik. S. Stenzel, *Geschichte Deutschlands unter den Fränkischen Kaisern*, II. S. 103 f.

Eben so bezweifelte Mittler die Echtheit der Chronik in den *Heidelberg. Jahrbüchern* 1832, Augustheft, S. 776—779. Auch Ranke bemerkte schon im J. 1835, „dafs eine genaue Vergleichung Widukinds mit der Corveyschen Chronik zu 932 und 933 durchaus für das höhere Alter des Ersteren spräche und die Erzählung der Chronik, ohne Zweifel eine Combination fremdartiger Elemente, von weit geringerer Glaubwürdigkeit sey, als man bisher angenommen hatte"[11]. Fortgesetzte Prüfung führte zu der vollständigen Verwerfung der Chronik, und diese Ansicht wurde zuerst im 1. B. der *Jahrbücher des Deutschen Reichs*, Berlin 1837, ausgesprochen. Siehe Hirsch's und Waitz's gekr. Preisschr. Vorrede S. VI und S. 3.

Diefs Alles veranlafste einen Freund der Geschichte, der nicht genannt seyn wollte, den Betrag von hundert Thalern zur Disposition der Königl. Societät der Wissenschaften in Göttingen zu stellen, unter dem Ersuchen, selbige zu folgender Aufgabe zu verwenden:

„Critische Prüfung der Echtheit und des historischen Werthes des *Chronicon Corbejense* und der *Fragmenta Corbejensia* (abgedruckt in A. C. Wedekinds histor. Noten. Bd. I S. 374—399. Bd. III S. 263—292 u. 325)."

Siehe *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 101. Stück, den 26. Junius 1837, S. 1001 ff.

Es gingen drei Schriften ein: N. 1 suchte die Echtheit, N. 2 und 3 suchten die Unechtheit des *Chron. Corb.* und der *Fragm. Corb.* zu beweisen. Hierauf machte die Königl. Societät der Wissensch. in ihrer Sitzung am 8. Dec. 1838 die Entscheidung der historisch-philologischen Classe über die eingegangenen Preisschriften bekannt. Siehe *Gött. gel. Anz.* 1838, 201—5. Stück, wo der wesentliche Inhalt dieser drei Abhandlungen angegeben und beurtheilt wird. Wir übergehen die Beurtheilung der Abhandlung unter N. 1 (a. a. O. St. 201 S. 2002—8), weil ihr

11) Siehe Hirsch's und Waitz's gekrönte Preisschrift, Vorrede S. V f.

Verf., D. Klippel, Conrector am Gymnasium zu Verden, später denselben Gegenstand bearbeitet hat, wovon weiter unten die Rede seyn wird. N. 2 und 3 sind gedruckt erschienen.

Die Schrift N. 3: *Ueber das Chronicon Corbejense bei Wedekind, Noten Bd. I pag. 374—99. Von Adolph Fried. Heinr. Schaumann, Dr. jur.*, Bibliotheks-Secretär (jetzt aufserordentlicher Professor) zu Göttingen (Göttingen, 1839. 94 S. 8.), ist nur ein Entwurf, wie der Verf. selbst sie bezeichnet. Der Verf. war aber schon vor Abfassung desselben „nach manchem Vergleichen vollkommen mit sich selbst im Reinen, dafs das *Chron. Corbejense* falsch und von Falcke zusammengesetzt sey" (S. 5); gleichwohl hat er die Untersuchung unbefangen, rein von Innen heraus, aus dem Inhalte des Chronicon selbst geführt, und ist dadurch zu folgenden Resultaten gelangt. S. 83: „Das Chron. Corbejense bei Wedekind in den Noten I p. 374—99. ist als *selbstständiges gleichzeitiges Originalwerk* und *in dieser Zusammensetzung* ganz gewifs falsch." S. 85: „Es wird mehr als nur wahrscheinlich, dafs kein anderer, wie Falcke, der Zusammensteller unsers Chronicons seyn kann, derselbe *stellte es nach seinen Tradd. Corbej. zusammen*"; jedoch fügte er S. 87 die Bemerkung hinzu: „Dafs *der Inhalt* des Chron. Corbejense, als zum Theil aus guten Quellen geflossen, eben so gut, als manche Vermuthung in demselben wahr seyn könne." S. 88: „Ich bin geneigt, die Stelle des Chr. Corb. ad a. 932. 933. 938. als ein wirklich *gleichzeitiges geschichtliches Fragment, das Falcke nur zwischengeschoben hat*, anzusehen, da mir in jeder Hinsicht die Gründe fehlen, es als ganz unächt zu verwerfen, wenigstens mir solche nicht hinreichend scheinen." S. 89 f.: „Für ein Fragment der Geschichte Bovo III., welche er (Bovo III., Abt zu Corvey von 942—948 oder 949) über seine Zeit schrieb, halte ich das gedachte Fragment unsers Chronicons. — Das Werk Bovo's ist längst verloren gegangen. — Wie leicht aber konnte sich grade zu Corvey in der Bibliothek ein abgerissenes Stückchen davon erhalten haben!" S. 91 f.: „Den Stoff ad 932 u. 933 halte *ich unzweifelhaft für ächt und gleichzeitig und Quelle für Witichind;* die Stellung dieses Fragments in *unser* Chronicon, die ungeschickt und *ex abrupto* ist, gehört natürlich allein Falcken an".

Die Schrift N. 2, welche den Preis erhielt, ist in der 1. Abth. des 3. Bandes der *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter dem Sächsischen Hause. Herausgegeben von Leopold Ranke*" (Berlin, 1839), abgedruckt und auch beson-

ders unter dem Titel: *Kritische Prüfung der Echtheit und des historischen Werthes des Chronicon Corbejense. Eine von der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Societät der Wissenschaften zu Göttingen im December* 1838 *gekrönte Preisschrift von* Siegfried Hirsch *und* Georg Waitz (jetzt Professor der Geschichte in Kiel). Berlin, 1839. X. 140 S. 8., erschienen. Die Verfasser vergleichen die Angaben und die Schreibart des *Chron. Corbej.* mit den gleichzeitigen als echt und glaubwürdig anerkannten Quellenschriften, sowohl diejenigen Angaben, welche diese Quellenschriften angeblich aus jenem Chronicon entlehnt haben sollen, als auch diejenigen, welche demselben eigenthümlich sind und mit jenen Quellenschriften nicht übereinstimmen; sie finden, dafs der Verfasser des *Chron. Corbej.* vielmehr aus jenen den Inhalt des letztern gezogen hat, und dafs da, wo er sich bei den im *Chron. Corbej.* von jenen abweichenden, oder bei neuen, ihm eigenen Angaben auf die mündlichen Aussagen, auf Briefe oder andere Nachrichten von Augenzeugen der Begebenheiten beruft, seine Quellen entweder durchaus erdichtet oder mindestens sehr verdächtig sind (S. 40). Sie sehen in der „Gleichmäfsigkeit", womit der Verfasser des Chronicon seine Anführungen aus den ihm eigenthümlichen Quellen mit den aus andern gleichzeitigen (uns zugänglichen) Quellen geschöpften Nachrichten verwebt hat, nicht nur eine „absichtliche Täuschung", sondern auch den Beweis dafür, „dafs *die ganze Chronik* — wie sie uns vorliegt, vom ersten bis zum letzten Datum — *von einem Verfasser herrühre*".

Sodann heben die Verfasser S. 42 ff. die Thatsache hervor, dafs man *vor* Falcke und nach ihm, bis auf die beiden Abschriften des *Chron. Corbej.*, die Hannoversche und die Wolfenbüttler, welche gleichlautend, aus derselben Zeit und, wie angenommen wird, von Falcke's Hand [12]) seyen, von dem Originale des Chronicon, welches Falcke gesehen zu haben behauptet, keine Spur aufgefunden hat. Was ferner die von Wedekind gesammelten und im 10. Hefte des 3. Bandes seiner Noten abgedruckten *Fragmenta Corbejensia* betrifft: so stellen die Verfasser der gekrönten Preisschrift aus Falcke's Schriften und Abhandlungen die Fragmente vollständiger, als Wedekind, zusammen und sondern sie sorgfältig von einander nach den

12) Dafs die Hannoversche nicht von Falcke's Hand sey und dafs sie nicht ganz mit der Wolfenbüttelschen übereinstimme, hat Klippel gezeigt.

handschriftlichen Quellen, auf die Falcke bei jenen Stellen sich bezieht. Sie halten S. 47 Wedekinds Annahme von zwei Chroniken für irrig. Sie führen an (S. 50 ff.), dafs Falcke selbst seine Quellen nicht genau bezeichnet, vielmehr die echten *Fasti Corbej.* und sein angebliches *Chron. Corbej.* mit einander verwechselt, dafs er die *Fasti*, ja selbst sein *Chronicon* als *Annales* citirt und überhaupt bei der Benennung seiner Quellen sich grofse Willkür erlaubt habe. Sie unterscheiden daher die Stellen, welche in den *Fastis* oder anderweitig (S. 54) ihre Beglaubigung finden, von denen, wo Falcke auf andere Quellen sich beruft, und ordnen sie chronologisch. In der Beilage haben die Verfasser S. 107 ff. alle die Stellen, in denen Falcke ein *Chronicon* citirt und die sich durch die *Fasti* erklären lassen, mit den letzteren zusammengestellt. Die nun folgende Kritik der Fragmente des *Chron. Corbej.* (S. 70 ff.) führt die Verfasser auf das schon bei der Prüfung des Chronicon gefundene Resultat. Daran schliefst sich die Untersuchung (S. 84 ff.), wer der Verfasser des angeblichen *Chron. Corbej.* sey, dessen Unechtheit sich aus dem Verhältnisse desselben zu den älteren Quellen „nothwendig" ergebe (S. 92 Not. 1). Das Resultat ist: Falcke habe das *Chron. Corbej.* erdichtet, um seine in einzelnen Aufsätzen und in dem *Cod. Traditt. Corb.* aufgestellten und von mehrern Gelehrten als irrig angegriffenen chronologischen und geographischen Hypothesen zu unterstützen (S. 99). In der Beilage (S. 101 ff.) suchen die Verfasser der gekrönten Preisschrift zu zeigen, dafs selbst der Quelle des *Cod. Traditt. Corb.* „bis auf ein Weiteres die sichere Beglaubigung fehle" (S. 106). Sie prüfen die übrigen von Falcke angeführten Quellen: die *Annales incerti auctoris* oder *recentiores ex Archivo Corb.*, wobei S. 120 f. nachgewiesen wird, dafs Falcke die von ihm angeblich aus den *Annal. ex Arch. Corb.* genommene Erzählung von der Ermordung des Erzbischofs Engelbert von Cöln fast wörtlich aus Schatens *Annal. Paderborn.* entlehnt hat; ferner das *Necrologium Corb.*, den *Catal. Corbej. manuscr.*[13], die *Vita manuscripta S. Marswidis*, den von Falcke als echt angeführten *Corveyschen Codex des Widukind*, — und gelangen S. 137 f. zu der Schlufsfolge: „dafs die Existenz aller dieser Quellen zweifelhaft,

---

13) Die Verfasser vermuthen S. 129, dafs Falcke diese wirklich vorhandene, von Wigand im Corveyschen Archive gefundene Quelle zu willkürlichen Ausschmückungen gemifsbraucht und Manches hinzugedichtet habe.

oder völlig zu bestreiten ist", woraus sie weiter folgern, daſs auch die übrigen, sonst unbekannten, handschriftlichen Schätze, die Falcke citirt, namentlich die vielen von ihm zum ersten Male aus der Handschrift edirten Urkunden, einer sorgfältigen Kritik unterworfen werden sollen, ehe man sie als authentische Quellen gebrauchen dürfe.

Als Resultat ihrer Untersuchung stellen die Verfasser S. 138 auf: „die Verwerfung der Chronik und der neueren Annalen von Corvey als leerer trügerischer Erfindungen; den gerechtesten Zweifel gegen das *Necrologium Corbejense* und gegen einen andern *Catalogus (Corb.)*, als den bekannten, gegen die *Vita S. Marswidis* und den (angeblich Corveyschen) Codex des Widukind; endlich die Nothwendigkeit einer Revision des noch erhaltenen Textes der *Traditiones*."

Der Referent der historisch-philologischen Classe der Königl. Societät der Wissensch. setzt am Schlusse seiner Beurtheilung der drei Schriften, als Resultat seiner durch die Prüfung gewonnenen Ueberzeugung, vierzehn Puncte aus einander, warum man sich bei der vorliegenden Frage der Anerkennung eines Falsums nicht weigern könne [14]), und führt mehrere *neue Belege* für die Unechtheit der Chronik an, die während jener Prüfung erst an's Licht getreten, von den Verfassern der Preisschriften N. 2 und 3 aber übersehen worden. Er bemerkt, daſs der Verfasser der Preisschrift N. 1 später eine ausführliche Mittheilung über eine andere, vor Kurzem erst aufgefundene *Handschrift des Chron. Corbej. im Archive zu Wolfenbüttel* an die Societät eingesandt habe, die, wie derselbe nachgewiesen, von *Falcke selbst geschrieben sey*. „Dieses Manuscript", setzt der Referent (2038 ff.) hinzu, „enthält nichts, als, was auch zu Hannover eben so verbunden liegt, die *Fasti* und das *Chronicon;* dies (letzteres) nicht etwa in einer weitläuftigern, auch die Fragmente umfassenden, Bearbeitung." Daſs aber der Einsender aus den von der Hannoverschen Abschrift abweichenden und meistens besseren Lesarten der Wolfenbüttler Abschrift ohne Grund die Echtheit des Werkes folgere, weil „beide Abschriften gleichzeitig sind, die Hannöversche auch aus der Mitte des 18. Jahrhunderts herrührt: so ist nichts glaublicher, als daſs diese nach der Wolfenbüttler, oder nach einem andern Falckischen Concepte genommen wurde." „Hatte der Copist den Wolfenbüttler Text vor sich, so arbeitete er nachlässig und flüchtig. Schrieb er einen andern Text

---

14) Siehe *Götting gelehrte. Anzeigen* 1838, 204. St. S. 2029—2034.

ab, so erklärt sich die Abweichung noch leichter: allein auch eine solche andere Grundlage führt, nach allen Untersuchungen, immer auf ein Machwerk Falke's zurück" (a. a. O. S. 2040).

Nachträglich wird im 18. 19. St. der *Götting. gelehrten Anzeigen* vom 31. Januar 1839 S. 169 ff. als Beweis, dafs der beschuldigte Verfälscher, der Pastor Falcke, schon in seinem Zeitalter als Verfälscher von Urkunden berüchtigt war, Folgendes mitgetheilt: Im 48. St. der *Götting. gelehrten Anzeigen* des Jahres 1753 sagt der Recensent (ohne Zweifel der Hofrath u. Bibliothekar Scheidt): „Pastor Falke ist *in Genealogicis* ein schlechter Zeuge; die *Traditiones Corbej.* sind ein unverwerflicher Zeuge seiner ausschweifenden Einbildung und Verwegenheit *in studio Genealogico;* Falke ist gewohnt, aus allen Zeugen, die er in den Corveyschen Urkunden gelesen, sollten sie auch nur Gutsleute und Mayer des Stiftes seyn, Fürsten und Grafen zu machen und sie nachdem nach eigenem Gutdünken an eine oder die andere Familie anzukleben." — „Gewifs also", schliefst hiermit der Verfasser des obigen Artikels (Heeren) „tritt man dem Pastor Falke nicht zu nahe, wenn man ihn für fähig hält, eine Chronik zu erdichten, um seine gedruckten Angaben in seinen *Traditionibus Corbej.* zu bestätigen."

Auch D. Schaumann macht nochmals in der von ihm verfafsten Anzeige[15]) seiner gedruckten Preisschrift (N. 3): *Ueber das Chron. Corbej.* u. s. w. (Göttingen, 1839), auf folgende Hauptgründe zur Bestätigung seiner Ansicht von der Unechtheit des *Chronicon* aufmerksam: 1) auf den Verstofs gegen alle Chronologie bei den Jahren 861—865, der aus dem falschen Verständnisse der *Vita Ansgarii* herrühre; 2) auf die künstlich versteckte genealogische Tendenz der Zusammenstellung der Begebenheiten seit 984 (vgl. S. 84 der gedruckten Schrift). Er beschränkt jedoch seine frühere Behauptung, dafs Falcke die *Fasti Corbej.* nicht gekannt, darauf, dafs er sie nicht *vollständig* gesehen habe, woraus sich das merkwürdige Differiren seines *Chron. Corbej.* erkläre (vgl. S. 76. 83. 88. 94. der Schaumannschen Schrift). Sodann wiederholt er die Gründe, warum er bei seiner Meinung beharre, dafs der mittlere Theil des *Chron. Corbej.* von den Ungarkriegen echt sey; dafs er aber aus Bovo's III. (verloren gegangenem) Geschichtswerke entlehnt sey, habe er nur als Vermuthung geäufsert.

---

15) Siehe *Götting. gel. Anz.* 49. St. (d. 25. März 1839) S. 481 ff.

Dagegen bemühte sich der Vertheidiger der Echtheit des Chronicon, D. Klippel, in dem *Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten* 1839 N. 143 (den 19. Juni), wo er die vorhin genannte Preisschrift von Schaumann besprochen hat, die Gründe desselben zu entkräften. Da D. Klippel diefs in seiner nachmals an die historisch-theologische Gesellschaft zu Leipzig eingeschickte Abhandlung, auf welche wir später zurück kommen, weiter ausgeführt hat: so bemerken wir nur vorläufig, dafs er versichert, die in Wolfenbüttel aufgefundene Abschrift des *Chron. Corbej.* und die der *Fasti Corbej.* seyen beide von Falcke selbst geschrieben, welcher seine Abschrift des Chronicon überschrieben: *Fragmentum chronici pervetusti ex codice authentico in archivo Corbejensi.*

Wichtiger ist die Erklärung des ersten Herausgebers des *Chronicon* und der *Fragm. Corbej.*, des Oberamtmanns Wedekind, der als anerkannter redlicher und gründlicher Forscher in den Geschichtsquellen des Deutschen Mittelalters in solchen Fragen eine Stimme von Bedeutung hat. Er veröffentlichte sie in dem *Hamburg. Correspondenten* N. 192, vom 15. August 1839, wo er sagt: „Nach wiederholter gewissenhafter Prüfung erkläre ich, dafs ich jetzt mehr, wie jemals, von der *Echtheit* der Chronik überzeugt bin. — Der erheblichste von allen Zweifeln trat uns aus den beiden Kapiteln 31 und 32 der Biographie des *h. Anskarius* entgegen. — Es wird nämlich dort des inneren Krieges gedacht, den der Kronbewerber Gudrum wider seinen Oheim, den dänischen König *Horik* den ältern, führte und worin, nach einer dreitägigen Schlacht, *Beide, mit ihrer ganzen Sippschaft, nur mit Ausnahme eines Knaben*, ums Leben kamen. — Da dies Ereignifs unstreitig ins Jahr 854 gehört: so haben deutsche und nordische Geschichtschreiber die übrigen Begebenheiten hiernach geordnet. Sie stellen die letzte Reise des Erzbischofs *Anskar* nach Schweden 861[16]) (von der man freilich bisher nichts gewufst hatte) in ein viel früheres Jahr; sie legen der Mission *Erimberts* eben dahin sieben Jahre zu, da sie doch nicht sieben Monate gedauert hat; sie erzählen von dem todten *Horik*, was doch schon mit seinem Sohne, *Horik* dem jüngern (Erik II. † 868), verhandelt ist."

„Alle Historiker, die die Verlegenheit kennen, in welche jene Schlacht die Bearbeiter versetzt hat, und die Verwirrung, wozu sie dadurch verleitet worden sind, wer-

16) Nach dem *Chron. Corbej.* in *Wedekinds Noten* S. 383.

den sich, wie ich vermuthe, durch folgende Mittheilung überrascht und befriedigt finden. Die gedachten beiden Kapitel 31 und 32 der *Vita S. Anskarii gehören gar nicht dahin*, wo sie jetzt stehen. Sie sind eine verspätete Einschaltung — übrigens unzweifelhaft echt und gleichzeitig — die nur ihren rechten Platz verfehlt hat. Man weifs, dafs *zwei* Verfasser die Lebensbeschreibung ausgearbeitet haben, wo denn ein solcher Verstofs leichter möglich war, als bei *einem*, der sicherer den leitenden Faden behielt. Es ist aber auch eben so gut möglich, dafs schon beim Heften des ältesten *Codex* das Blatt falsch eingelegt worden. Wer es beachtet, dafs der Gang der Erzählung, von *cap.* 30 zu 33, durch dieses Bruchstück unnatürlich zerrissen wird; dafs das *cap.* 33, von der Einschaltung ab, einen Sprung von zehn Jahren zu machen hat, und endlich, dafs schon das *cap.* 26 ausdrücklich des neuen Verhältnisses mit *Horik*, dem *Sohn*, erwähnt (*Rex, sicuti et pater ejus fecerat*), mithin dieses Kapitel nothwendig dem *cap.* 32 *nachstehen* mufs: wer das beachtet hat, der kann nicht das leiseste Bedenken finden, die *cap.* 31 und 32 unmittelbar auf *cap.* 24, sowie *cap.* 33 auf *cap.* 30 folgen zu lassen. Damit ist alles in Ordnung und die aufklärende Angabe der Chronik genügend bewährt."

Am Schlusse seiner Erklärung theilt D. Wedekind noch die Nachricht mit, „dafs vor einigen Monaten die starken Scripturen des Benedictiners *Adolph Overham* († 1686) wieder aufgefunden sind, eben so der literarische Nachlafs des Pastors *Joh. Fr. Falcke* in 9 Folianten und 2 Quartheften". Dafs aber Falcke wirklich zum Besitze vieler wichtigen Originalurkunden gelangt sey, scheint nach Wedekind aus dem von ihm noch vorhandenen Schreiben vom 20. December 1748 an den geh. Justizrath von Praun in Wolfenbüttel zu folgen, worin Falcke sich bereit erklärt, jene Urkunden, „nach gemachtem Gebrauche, dem fürstlichen Archive zu überlassen".

Die Frage verdiente demnach eine neue Erörterung.

Darauf gelangte noch im J. 1839 an die historisch-theologische Gesellschaft in Leipzig der Antrag, die Echtheit des *Chron. Corbej.* und der *Fragm. Corbej.* zum Gegenstande einer Preisfrage zu machen, wozu der Urheber dieses Antrages einen Preis von zwanzig Friedrichsd'or bestimmte.

Die gedachte Gesellschaft setzte hierauf diesen Preis aus für die bis zum letzten Juni 1841 an sie einzusendende

gründlichste Vertheidigung der Echtheit des Chronicon Corbejense und der Fragmenta Corbejensia (abgedruckt in D. Anton Christian Wedekinds Noten u. s. w.). Siehe die *Zeitschrift für die historische Theologie,* B. 9 H. 4 (Jahrg. 1839) S. 149 f.[17]).

II.

Bericht über die bei der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig eingegangene Preisschrift zur Vertheidigung der Echtheit des *Chronicon Corbejense* und der *Fragmenta Corbejensia*.

Die Gesellschaft hatte die Beurtheilung der eingehenden Preisschriften nebst der Entscheidung dem Präses der Gesellschaft, D. Illgen, und fünf aus ihrer Mitte gewählten, mit solchen historischen Studien vertrauten Gelehrten übertragen. Es ging vor dem Ablaufe der gesetzten Frist nur *eine* Abhandlung ein, unter dem Titel:

Johann Friedrich Falcke und das Chronicon Corbejense. Eine historisch-kritische Abhandlung. Mit dem Motto: *Habent sua fata libelli.* VI und 242 S. in 4.

Einige Monate später, in der Leipziger Michaelismesse 1841, erschien zu Leipzig die Schrift eines Historikers, der sich um die Erforschung der Geschichte des alten Westphalens und um die Geschichte Corvey's überaus verdient gemacht hatte, die Schrift des Stadtdirectors zu Wetzlar Paul Wigand[1]):

Die Corveyschen Geschichtsquellen. Ein Nachtrag zur kritischen Prüfung des Chronicon Corbejense. VIII und 188 S. 8.

Diese Schrift warf ein neues Licht auf die dunkle und

---

17) Diese Preisaufgabe wurde aus der gedachten Zeitschrift auch in der *Leipziger Zeitung* 1839, N. 308, vom 25. December, so wie im *Hamburg. Correspondenten* 1840, N. 5, im Intelligenzblatte der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, in *Gersdorfs Repertorium* u. s. w. abgedruckt.

1) Paul Wigand, der durch die *Geschichte der gefürsteten Reichsabtei Corvey* (Pyrmont, 1819, an welche sich seine Schrift: *der Corveysche Güterbesitz*, Lemgo, 1831, anschlofs) seinen Ruf gegründet hatte, wurde von der Preufs. Regierung bei der Sichtung, Ordnung und Aufstellung der Urkundenschätze Preufsens gebraucht. Die Regierung überwies ihm das Archiv zu Corvey und einen Theil der Archive in Paderborn. Hierauf bewirkte er vorzüglich die Stiftung des *Vereins für Geschichte und Alterthumskunde Westphalens* (1824) und gab als dessen Organ das *Archiv für Geschichte und Alterthumskunde Westphalens* (7 Bände, Hamm, 1826—1827, und Lemgo, 1828—38) heraus, womit er seit 1831 die *Jahrbücher der Vereine für Geschichte und Alterthumskunde* verband.

verworrene Streitfrage, was den Verfasser der obigen Abhandlung veranlafste, einen *Nachtrag* zu seiner Preisschrift an die hist.-theol. Gesellschaft zu Leipzig einzuschicken, der am 19. December bei ihrem Präses eintraf.

Unser Bericht mufs daher sowohl auf die eben genannte Wigandsche Schrift, als auf den *Nachtrag* des Preisbewerbers Rücksicht nehmen. Der Prüfungs-Comité der Gesellschaft vereinigte sich bald nach dem Eingange jenes Nachtrags in seiner Sitzung am 31. December 1841 zu einer *gemeinsamen Erklärung* über die eingegangene Preisschrift und den Nachtrag, welche vorläufig in der *Leipziger Zeitung* 1842, N. 5, vom 6. Januar, und im *Hamburg. Correspondenten* 1842, N. 12, vom 15. Januar, auch in der *Neuen Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* und anderwärts bekannt gemacht wurde. Sie wird in Folgendem ihre Begründung finden.

D. Klippel, der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, verbreitet sich in der *Einleitung* (S. 1—10) über den Zustand der historischen Kritik in Falcke's[2]) Zeitalter. Er bezeichnet ihn durch „Leichtgläubigkeit bei Benutzung der überlieferten Quellenschriften", ohne Prüfung ihrer Echtheit überhaupt und ohne Sonderung des Wahren und Falschen ihres Inhalts. Man sammelte für die Deutsche Geschichte urkundlich, zwar emsig und mit Eifer, insbesondere auch publicistisch für Rechtsfragen: aber man untersüchte, man verglich nicht; man liefs sich dabei oft von Parteizwecken und vorgefafsten Ansichten leiten.

[Dagegen erinnern wir, dafs schon in jener Zeit Joh. Nicol. Hert, Joh. Mich. Heineccius, Dan. Eberhard Baring, Joh. Ludolph Walther, Christian Gottlob Haltaus, Joh. David Köler, Franz Joseph von Hahn, Joh. Jacob Mascov u. A. den richtigen Weg historischer Forschung gezeigt hatten. Es gab freilich damals auch Gelehrte, wie den Kanzler Joh. Peter von Ludwig (gest. 1743), den Propst Joh. Christoph Harenberg u. A., deren Schriften Leichtsinn und Uebereilung, wo nicht gar absichtliche Entstellung mit Recht vorgeworfen worden ist. Ludwig gab vor, Urkunden und Handschriften zu besitzen, die erwiesen nicht in seinen Händen waren; er erlaubte sich willkürliche Veränderungen in Actenstücken und verfälschte Zeitbestimmungen. Harenberg mufste gestehen, dafs er viele Urkunden selbst verfertigt habe, und seine *Monumenta historica adhuc inedita* sind voll von Betrügereien. Dieser

2) Falcke war geboren am 28. Januar 1699 und gest. am 6. April 1753.

Harenberg hatte auf Falcke's historische Studien wesentlichen Einfluſs; Falcke stand mit ihm in Briefwechsel, und ein groſser Theil der Vorwürfe, die man dem Falckeschen *Cod. Traditt. Corbej.* gemacht hat, fällt auf Harenberg, der als Corrector des genannten Werkes Vieles verändert und verfälscht hat[3])].

In unserer Zeit, bemerkt der Verfasser, treibe man die historische Kritik bis zur Zweifelsucht: dieſs sey der Fall bei den Angriffen auf die Echtheit des von Wedekind herausgegebenen *Chron. Corbej.* Er nennt die Schriftsteller, welche das *Chronicon* als echt benutzt, und die, welche jetzt die Echtheit desselben verworfen haben, erwähnt jedoch S. 4, daſs Ranke in der Vorrede zum I. Bande der *Jahrbücher des Deutschen Reichs,* obgleich die Corveyschen Schriften und mit ihnen das *Chron. Corbej.* sich als unzuverlässig erwiesen, die Bemerkung hinzugefügt habe, daſs er nicht gesonnen sey, alle Behauptungen, oder gar alle Urtheile der Gegner zu unterschreiben.

[Auch Wigand hat in seinen *Corveyschen Geschichtsquellen* S. 4 bemerkt: „In Beziehung auf die vorliegende Frage kann noch immer eine genauere Erörterung des historischen Inhaltes des Corveyschen Archives, so wie der Schicksale des Uebriggebliebenen und Abhandengekommenen von Nutzen seyn."]

Von den beiden Schriften gegen die Echtheit der Chronik und von deren Behauptung, Falcke sey der Urheber dieses Machwerkes, urtheilt unser Verfasser S. 5 im Allgemeinen, daſs sie „eine Menge von Zweifeln, Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten und dreisten [?] Behauptungen, neben vereinzelten Thatsachen, als Beweise gegen die Echtheit der Chronik" aufstellen, daſs man aber „einer gründlichen Beweisführung der Richtigkeit der *Prämissen,* aus denen die Schlüsse der Unechtheit gezogen sind, nicht leicht irgendwo [also dennoch hier oder da?] begegnen werde"; selbst „wenn es mit allen Zweifeln und Wahrscheinlichkeiten seine Richtigkeit hätte, würden sie doch höchstens nur einen *Verdacht* gegen die Echtheit der Chronik aufzuregen vermögen, und selbst ein höchst wahrscheinlicher [richtiger: ein starker] Verdacht ist noch lange kein Beweis".

[Dagegen läſst sich bemerken: da, wo jede Spur von einer Urschrift fehlt, kann nur ein künstlicher Beweis ge-

3) Vgl. Baring, *Clav. dipl.* Ed. II. p. 76. Wachler, *Geschichte der historischen Forschung und Kunst,* II. 360 Not. 19.

gen, wie für die Echtheit einer Abschrift, die auf einer nicht vorhandenen Urschrift beruhen soll, geführt werden.]

Neben der grofsen Schwäche in der Beweisführung des Einzelnen [die unser Verfasser annimmt, oder voraussetzt, statt sie als Ergebnifs erst aus seinem künstlichen Gegenbeweise hervortreten zu lassen] befremde „der Widerspruch, der sich zwischen den Verfassern beider Abhandlungen über die Grundsätze der von ihnen angewandten Kritik kund gebe". Schaumanns Untersuchung gehe rein von Innen aus, er schöpfe die Beweise der Unechtheit direct aus dem Inhalte der Chronik; Hirsch und Waitz erklären die Vergleichung der Chronik mit andern [als echt anerkannten] Quellen für den sichersten Weg und für das *einzige* Mittel, die Unechtheit geradezu als nothwendig darzuthun [4]).

[Hier sehen wir keinen Widerspruch, sondern nur zwei verschiedene Wege, um zu demselben Ziele zu gelangen, wenn auch der eine Weg nur bis zur Wahrscheinlichkeit, der andere zur Gewifsheit führen sollte. Uns dünkt, dafs, wenn die künstliche Beweisführung der Gegner eine schwache Seite darbot, die Schwäche derselben darin lag: sie schlossen zu apodictisch von einzelnen Theilen auf das Ganze.]

In der Abhandlung selbst befolgt unser Verfasser folgenden Weg, die Gegner zu widerlegen:

I) will er aus Falcke's Leben, Character und literarischen Leistungen beweisen, dafs derselbe einer absichtlichen Fälschung überhaupt nicht fähig war und in dem vorliegenden Falle sie nicht begangen hat;

II) prüft er die Gründe gegen die Echtheit der Chronik;

III) stellt er die Beweise auf, welche für das Alter (Gleichzeitigkeit und Echtheit) der Chronik und der Corveyschen Fragmente zeugen.

Zum ersten Abschnitte S. 10—49 [5]).

Johann Friedrich Falcke, geb. den 28. Januar 1699 zu Höxter, in der Nähe der berühmten Benedictinerabtei Corvey, von braven Aeltern fromm und schlicht erzogen, erhielt Unterricht in Sprachen und Geschichte von

4) Vorrede S. VII und S. 92 der gekrönten Preisschrift.

5) Der Verfasser benutzte, aufser den schon in der gekrönten Preisschrift von Hirsch und Waitz S. 101 genannten Schriften, die eigenhändige Biographie Falcke's aus der Pfarrregistratur zu Evesen und Dunkels *Nachrichten von verstorbenen Gelehrten und deren Schriften*, B. 2 und 3, auch die Briefe Falcke's, welche Wigand in seinem *Archive* mitgetheilt hat.

dem Pastor zu Höxter Johann Friedrich Bode (gest. 1714), der mehrere Jahre hindurch mit dem bekannten Corveyschen Historiographen Christian Franz Paullini in vertrauter Bekanntschaft gelebt hatte. „Ihm" (Bode), sagt Falcke in s. *Entwurf einer Historiae Corbejensis diplom.* (Braunschweig, 1738) S. 97, „habe ich vornehmlich die Schreibung dieser Corveyschen Historie zu danken, und also Ursache, solches öffentlich zu rühmen." Falcke sollte nach dem Willen seines Vaters sich dem Kaufmannsstande widmen: allein Bode's Unterricht und Umgang hatte in dem lebhaften Knaben eine solche Wifsbegierde und Liebe zu historischen Büchern geweckt, dafs alle Versuche seines Vaters, ihn davon abzuziehen, Nichts ausrichteten. Schon damals unterhielt sich der junge Falcke gern mit älteren Leuten über die Vorzeit seines Vaterlandes, und ein mit einer Urkunde beschriebenes Pergament, das er in der Werkstätte eines bejahrten Buchbinders seiner Vaterstadt, Namens Pilger, fand und kaufte, entzündete in ihm die Liebe zu alten Schriften und Urkunden. Das Pergamentblatt war von einem alten Codex noch übrig, und Falcke ruhte nicht eher, als bis er den Inhalt herausgebracht hatte. Falcke erzählt diefs selbst „in einer Anmerkung zu jener Urkunde, welche sich in einem der Foliobände handschriftlicher Urkunden unter seinem literarischen Nachlasse zu Wolfenbüttel findet". [Der Verfasser hätte diese Urkunde, die wohl nur ein Fragment war, aus jenem Foliobande näher beschreiben sollen.] Endlich gab der Vater auf Bode's Rath dem Wunsche des Sohnes nach. Nun studirte Falcke auf dem Gymnasium zu Göttingen von Michaelis 1712, wo er mit Eifer historische Schriften las, noch eifriger seit Ostern 1715 auf dem Andreanum in Hildesheim, wo er unter der Leitung des durch literarisch-historische Schriften bekannten Superintendenten Jacob Friedr. Reimmann vielfache Bücherkenntnifs sich erwarb, die Dombibliothek fleifsig benutzte und für seinen schon früh gefafsten Plan, die Corveysche Geschichte zu bearbeiten, mit grofsem Eifer sammelte. [Bekanntlich vermifst man in Reimmanns Hauptschriften festen Plan und historische Methode: so erhielten auch Falcke's historische Studien vom Anfange an eine compilatorische Richtung.] Nach anderthalb Jahren besuchte Falcke ein Jahr lang die Schule zu Naumburg an der Saale, wo er die Lücken in seinen Sprachstudien ausfüllte und durch die Kanzelvorträge des Oberpfarrers Martin Schamelius, der auch den Schülern der ersten Classe des Gymnasiums Unterricht in der Re-

ligion und Geschichte ertheilte, lebhaft angeregt wurde. Seine Abschiedsrede handelte: *de viris illustribus et doctis Westphaliae et imprimis Corbejae Saxonicae.* Von Naumburg ging Falcke nach Jena, wo er Theologie studiren sollte. Hier gewann der Professor Gottlieb Stolle den muntern, lernbegierigen Jüngling sehr lieb und erlaubte ihm den freien Gebrauch seiner Bibliothek, aus welcher er zuweilen ganze Körbe voll Bücher auf seine Stube bringen liefs. Falcke besuchte anhaltend fleifsig philologische, theologische, philosophische, naturhistorische, mathematische und geschichtliche Vorlesungen, letztere bei Burkhard Gotthelf Struve (vorzüglich Deutsche Geschichte und Deutsches Staatsrecht) und Martin Schmeizel (bei diesem Wappenlehre). [So wurde durch Stolle und Struve Falcke's Bücherkunde immer mehr bereichert, und die Wappenlehre führte ihn zu genealogischen Studien.] Auch übte er sich im Disputiren. Er wohnte später bei dem Professor der Mathematik Joh. Bernhard Wiedeburg, in dessen Gesellschaft er manche Nacht auf der Sternwarte zubrachte. Falcke wünschte die akademische Laufbahn zu wählen: allein sein Vater hielt ein Predigtamt für sicherer, und Falcke wurde Hauslehrer in der Nähe von Höxter. Allein er mufste die Stelle wegen Krankheit aufgeben; er trieb nun seine Lieblingsstudien und machte zur Stärkung seiner Gesundheit eine Reise nach Amsterdam zu einem nahen Verwandten. Er besuchte überall die öffentlichen Bibliotheken und die vornehmsten Gelehrten. Nach seiner Rückkehr stellte er von Zeit zu Zeit von Höxter aus, beinahe zwei Jahre lang, Wanderungen in dem Vaterlande an, um die geschichtlich merkwürdigen Oertlichkeiten kennen zu lernen, besonders Klöster, alte Burgen und Schlösser. Er machte die Bekanntschaft des Dechanten am Petristifte bei Höxter Hildebrand, „welcher lange und fleifsig zu einer Geschichte Corvey's gesammelt hatte und nun seinen reichen Vorrath von abgeschriebenen Urkunden [was für welche?] bereitwillig dem jüngern Forscher überlieferte, welcher (nach Falcke's Selbstbiographie) Gelegenheit fand, die Originale [welche?] dagegen zu halten und in einer alten Thurmliberei, auch in Archiven [wann[6]) und wo?] Verschiedenes

6) Nach dem Verfasser mufs diefs *vor* Falcke's Anstellung als Prediger Statt gefunden haben; nach Hirsch und Waitz (S. 102) besuchte Falcke erst 1733 selber Corvey; nach Wigand (S. 56) knüpfte Falcke zuerst im Jahre 1731 mit dem Stifte Verbindungen an. Die Mittheilung von Urkunden wurde ihm 1733 versprochen; er erhielt aber nur Abschriften. „Gern", schreibt Falcke, „wollte ich meine Feder nie-

nachzusehen, was er dereinst zu seinem Vorhaben anwenden wollte". Dann erhielt er durch den Herrn von Grafs, Prior und Bibliothekar zu Corvey, „freien Zutritt zu der in einem *alten Thurme* befindlichen, mit vielen und sehr werthvollen Handschriften [welcher Art? 7)] versehenen Klosterbibliothek"; er wurde „überdiefs von ihm in den Vorarbeiten zu seiner Corveyschen Geschichte vielfach unterstützt"; er lernte durch ihn „die angesehensten Mitglieder des Klosters kennen, wodurch es ihm später gelang, die Schätze des Archivs in einem Umfange zu benutzen, wie es bis dahin noch keinem Geschichtsforscher [auch nicht Paullini?] gestattet worden war.

Vor seiner Anstellung im Jahre 1725 als Prediger zu Evesen im Fürstenthume Wolfenbüttel hielt Falcke sich zwei Monate in Hannover auf, wo er die Königl. Bibliothek fleifsig benutzte.

In seinem Amte erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Gemeinde, als Prediger und als Seelsorger; auch war er klug und umsichtig in seinem Benehmen. Einstimmig gab man ihm nach seinem Tode das Zeugnifs: Er war ein frommer, redlicher, unbescholtener Mann 8). Seine Mufse widmete er ganz seinen Lieblingsstudien, und er sammelte eifrig für seine diplomatische Geschichte Corvey's, wobei ihm die nahen Bibliotheken in Helmstädt und Wolfenbüttel reiche Hülfsmittel boten. Damit verband er das Studium der Deutschen Geschichte und der Geographie des Mittelalters. (Unter seinem Nachlasse befindet sich eine von ihm in jener Zeit ausgearbeitete [oder entworfene] Deutsche Reichsgeschichte.) Deshalb knüpfte er durch Reisen und Briefwechsel Verbindungen mit ein-

---

derlegen, wenn des Paullini *Historia Corbejensis* edirt würde, welche ich dann mit vielen *additionibus* zu erläutern vielleicht im Stande seyn möchte."

7) Auch die Verfasser der gekrönten Preisschrift bemerken S. 102, dafs weder in Falcke's von Wigand in s. *Archiv für Gesch. u. Alterthumskunde Westphalens*, B. 4 H. 2, mitgetheilten Briefen, die bis zum Jahre 1737 gehen, noch in dem *Entwurfe der Histor. Corbej. diplom.* einzelne Handschriften oder *Codices* oder Urkunden genannt werden. Diefs läfst sich jedoch aus der damals üblichen sich wichtig machenden Geheimthuerei erklären: Falcke konnte nicht Alles anführen; er wollte die Gefälligkeit seiner Freunde im Kloster nicht in Verlegenheit bringen, oder hoffte noch Mehr, besonders Originalien, zu finden, oder mitgetheilt zu erhalten. Leere Prahlerei darf man darum noch nicht voraussetzen.

8) Wigand sagt von Falcke in s. *Corveyschen Geschichtsquellen* S. 2: „Ich habe diesen Mann immer für einen ehrlichen, schlichten Landprediger, für einen treuen, fleifsigen, emsigen Gelehrten gehalten."

flufsreichen Männern in Corvey wieder an, besonders mit dem „biedern, gelehrten und dienstfertigen" Archivar von Westerholt, von dem er die Erlaubnifs zu einer freien Benutzung des Corveyer Archivs zu erlangen hoffte.

[Diefs beweist wenigstens, dafs Falcke „wissenschaftlichen Sinn und wirklich Freude an den Studien hatte", was auch Wigand von ihm bezeugt a. a. O. §. 23 S. 64. — Nur Methode und Kritik fehlten ihm, insbesondere Quellenkunde und Uebung im Urkundenlesen. Er hatte von Jugend auf blofs gesammelt und Bücher excerpirt, diplomatische Studien weder auf der Universität, noch später kritisch betrieben; sonst würde er wohl Handschriften und Abschriften nicht verwechselt und jene genau beschrieben haben; dazu kam, dafs er vielerlei Gegenstände oft gleichzeitig bearbeitete, also war keine Stetigkeit, kein Zusammenhang in seinen Forschungen. Erst in den letzten Jahren seines Lebens fing er an, durch die Angriffe gelehrter Gegner gedrängt, die Beweise für seine zum Theil schon gedruckten Behauptungen zu prüfen. Auch beschrieb er in den *Nov. Miscell. Lips.* Vol. IV. P. II. p. 242 sqq. *originem, scripturam et antiquitatem Cod. Traditt.*, worauf er sich in der Vorrede zu seinem *Cod. Trad. Corb.* p. 2 bezieht. Vielleicht liefse sich daraus ersehen, ob Falcke die (am 18. Mai 1842, wie wir weiter unten sehen werden) von Wigand beschriebene „älteste und einzige im 15. Jahrhunderte gefertigte Copie des verloren gegangenen Originals der *Traditt. Corbej.*" vor Augen gehabt hat oder nicht. — Falcke's *Entwurf einer Hist. Corbej. diplom.* (Braunschweig, 1738) war der Vorläufer eines gröfsern Werkes[9]), das erst entstehen sollte, und enthielt blofs ein summarisches Verzeichnifs der Gegenstände, für die er Sammlungen angelegt hatte. Er versicherte, viel zu geben, um weit mehr Materialien und Beweise, als er schon hatte, noch zu erhalten.]

Diesen *Entwurf* schickte er nach Corvey, worauf der neue Fürstabt, Caspar von Böselage, ihm den freien Gebrauch des Klosterarchivs gestattete. Bald nachher schrieb Falcke in Lateinischer Sprache eine (noch nicht gedruckte) Vertheidigung der Immunität des Stiftes von

---

9) In den *Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr* 1739 (Leipzig, in 8.) wird S. 14—18 eine Ankündigung des gröfsern Werkes der *Hist. Corbej. diplom.*, das aus drei Theilen in Folio bestehen und dessen erster Theil zur nächsten Michaelismesse erscheinen soll, zufolge einer von Falcke ausgegangenen Bekanntmachung auf einem Druckbogen (Braunschweig, den 12. November 1738), mitgetheilt.

der geistlichen Gerichtsbarkeit des Bischofs zu Paderborn (s. Wigands *Archiv*, IV. 2. S. 201 ff.). Die Benutzung des Archivs führte ihn auf neue Ansichten, und er berief sich seit 1740 auf Corveyer Originalurkunden und alte Handschriften von gröſseren Geschichtsquellen.

Der Verfasser beweist dieſs aus zwei noch nicht gedruckten, von ihm zuerst bekannt gemachten Briefen Falcke's in der Beilage Ia und b. In dem *ersten* Briefe an den Hofrath Burckhardt in Wolfenbüttel, vom 4. Februar 1740, sagt Falcke (S. 214), daſs er seine im *Entwurfe* geäuſserte Meinung, die Grafen zu Dassel hätten das *jus advocatiae* über das Stift Corvey im Namen des Kaisers ausgeübt, zurücknehmen müsse; denn es „erhellet aus denen bishero noch ungedruckten, auch in des Paullini Schriften sich gar nicht findenden Urkunden, daſs — — die alten Beherrscher der Braunschweigischen Lande die ersten *advocaten* des Stiffts Corvey gewesen" u. s. w. Dasselbe erörtert Falcke noch umständlicher in dem *zweiten* Briefe an den geh. Justizrath von Praun in Wolfenbüttel, vom 20. December 1748, und er beruft sich S. 220 auf das *Chron. Corbej. mscpt. coaetan.*, das er nebst den *Traditt. Corbej.* zuerst entdeckt habe, von welchem er die *Annales Corbej. mscpt.*, die nicht *coaetanei* seyen, unterscheidet. Er bittet aber (S. 221) den Herrn von Praun, von „dieser offenen Beichte noch nichts zu publiciren", weil man ihm sonst den Zugang zum Archive in Corvey nicht mehr gestatten würde. „Die *Traditt. Corbej.* müssen erst vollends abgedruckt seyn, worin lauter angenehme Sachen des Stiffts enthalten", — er hoffe dadurch noch die Mittheilung der *diplomata Keminadensia* aus dem Stiftsarchive zu erlangen.

[Man sieht aber auch aus diesen Briefen, daſs Falcke seine Arbeiten drucken lieſs, noch ehe er mit seiner Erforschung der Quellen ins Reine gekommen war. Wenn man ihn beschuldigt, daſs er „absichtlich" seine Abschriften von Urkunden und Handschriften nicht treu genommen habe: so kann man dieſs, ohne ihm Lüge und Betrug Schuld zu geben, schon dadurch erklären: 1) daſs er überhaupt im Lesen und Prüfen der Urkunden nicht geübt war; 2) daſs er mit schon vorgefaſsten Ansichten, also nicht unbefangen, las und excerpirte; 3) daſs er flüchtig und durch Nebenarbeiten unterbrochen arbeitete, also den Faden nicht fest hielt. Demnach konnte er sehr leicht, ohne Absicht und Trug, sich selbst täuschen.]

Unser Verfasser führt aus Falcke's eigenhändiger Lebensbeschreibung an, „er habe sich durch die Lesung vie-

ler alten Urkunden [oder alter, oft unleserlich gewordenen Abschriften?] und fast ausgelöschter Schrift die Augen so sehr verdorben, dafs er eine geraume Zeit die Brille habe gebrauchen müssen".

[Wir vermissen, dafs unser Verfasser bei den Jahren 1733 bis 1740 Nichts über die Erwerbung des Paullinischen Nachlasses aus der Auction der Uffenheimischen Bibliothek zu Frankfurt am Main, in die nach Paullini's Tode zu Eisenach († d. 10. Juni 1712) jener Nachlafs gekommen war, anführt. Wigand hat gezeigt[10], wie Paullini Falcken gleichsam vorgearbeitet und durch sein Ansehen ihn irre geführt habe; indefs bestimmt er nicht die Zeit, wann Falcke in den Besitz des Paullinischen Nachlasses gekommen sey. Wigand führt S. 56 f. aus Falcke's Briefen von 1733 an, dafs Falcke damals erfahren habe, wo sich die hinterlassenen Handschriften Paullini's befanden, dafs er sie verzeichnet und die Hoffnung habe, sie zu erhalten. Wigand glaubt S. 58, dafs Falcke zu seinem *Entwurfe* (1738) die Grundlage, so wie die vorläufige Nachricht von den in der Bibliothek zu Corvey befindlichen raren Manuscripten aus Paullini's Schriften geschöpft habe, notorisch aber damals noch nicht in den Besitz von Paullini's hinterlassenen Handschriften gelangt war. Gleichwohl sagt Wigand a. a. O. S. 134: „Wir wissen nicht, in welchem Jahre jener (Paullini's) Nachlafs in seine (Falcke's) Hände kam und auf seine Untersuchungen influenzirte." Aus dem von Wigand S. 60 mitgetheilten Bruchstücke eines Briefes von Falcke, ohne Datum, der aber nach S. 72 kurz vor dem Drucke der *Traditt. Corbej.*[11]) geschrieben zu seyn scheint, folgt blofs so Viel, dafs Falcke für den Nachlafs, Paullini's *manuscripta*, 153 Thaler gegeben habe. Dagegen sagt Falcke in dem Vorberichte zu seinem *Entwurfe*, datirt den 22. Sept. 1737: „Bisher haben wir über die Corveysche Geschichte nichts gesehen, aufser was Chr. Fr. Paullini in *MSCT hinterlassen*", und in seinem von unserm Verfasser zuerst mitgetheilten Briefe an den Herrn v. Praun, vom 20. Decbr. 1748 (S. 220): „Was ich S. 41 des *Entwurfs* (also schon 1737) von dem

---

10) In seinen *Corveyschen Geschichtsquellen* S. 55 ff. Schon Falcke's Jugendlehrer, der Pfarrer Bode, ein vertrauter Freund Paullini's, möchte ihm die Achtung für Paullini's Arbeiten eingeflöfst haben.

11) Dieser Druck hatte lange vor der Vollendung des 1742 begonnenen Manuscripts, die erst 1745 Statt fand, angefangen und wurde erst im April 1752 beendigt. Im Dec. 1748 war der Druck des *Cod. Traditt.* bis Part. II. §. 104. vorgeschritten.

jure advocatiae über Corwey geschrieben, gründet sich lediglich auf die Auctoritat des D. Paullini." Auch in seinem Briefe an Hofrath Burckhardt, vom 4. Febr. 1740, (bei unserm Verf. S. 214) bezieht er sich auf Paullini's sowohl Deutsche als Lateinische *Historia MScta* des Stiftes Corvey.]

Falcke hatte bereits einen Theil des *Cod. Traditt.*, mit erläuternden historischen, geographischen und genealogischen Anmerkungen versehen, im Manuscript vollendet, als er in den *Nov. Miscell. Lips.* vom J. 1746, IV. 242 sqq., die Herausgabe der *Scriptores rerum Germanicarum et imprimis Corbejensium* ankündigte; er bezeichnet diese Geschichtsdenkmäler in seiner Lebensbeschreibung als *chronica, annales vitaeque sanctorum et summorum principum.*

[Aus dieser sehr unbestimmten Bezeichnung (S. 23 der Abhandlung unsers Verf.) kann man folgern, dafs Falcke damals die von ihm angeblich entdeckten *Codd.* noch nicht gesehen, sondern nur, durch Abschriften und Paullini's Angaben, wahrscheinlich auch durch die Corveyschen Copialbücher veranlafst, das Vorhandenseyn der Originale im Corv. Archive vorausgesetzt hat, sonst hätte er aufser dem *Cod. Traditt.* wohl noch die *Fasti*, das *Chron. Corbej.*, das *Necrologium*, das *Registrum Sarachonis* genannt. Während des langsamen Druckes, dessen Correctur nicht er, sondern Harenberg besorgte, sammelte Falcke fortwährend und erwartete noch die Originale zu erhalten, an deren Daseyn er glaubte und deren Herausgabe er im Voraus ankündigte; er machte sofort, wie er ein neues Resultat gefunden zu haben sich so leicht überredete, dasselbe durch einzelne Aufsätze und Abhandlungen in Zeitschriften seit 1745 bekannt, ehe seine Untersuchungen zur Reife gediehen, ehe seine Erwartung erfüllt war, ehe das Ganze in sich abgeschlossen zu einer durchgreifenden Sichtung vor ihm lag. Durch diese voreiligen und flüchtigen Mittheilungen seiner rhapsodischen Studien verwickelte er sich in gelehrte Streitigkeiten; Widerspruch reizte ihn; er verlor die Ruhe der Untersuchung, indem ihn die Möglichkeit quälte, dafs seine mühsam gewonnenen Combinationen und Schlüsse ihre Grundlage verlieren könnten; daher jene Rechthaberei, die er in mehrern Zeitschriften durch eine Menge Aufsätze an den Tag legte. In dieser Zeit trug er seine *Historia diplomatica Advocatiae Corbejensis*, im December 1747, zusammen, die er handschriftlich hinterliefs.]

Unser Verf. erzählt Falcke's gelehrten Streit mit dem

Hofraths Ant. Ulrich Erath[12]), in welchem Falcke seinem Gegner, der Falcke's Befähigung, tüchtige Noten zu dem *Cod. Traditt. Corbej.* zu schreiben, schon am 14. Februar 1748 (in dem *Neuen Gelehrten Europa*, XX. 1163.) bezweifelt hatte, vornehme Rechthaberei vorwarf; dann bemerkt er, dafs Falcke im Streite mit seinen Gegnern sich bis zur Heftigkeit reizen liefs und dafs die vielen Anstrengungen bei seinen gelehrten und Amtsarbeiten seine Gesundheit schwächten. Bei diesen Streitigkeiten aber äufserte Falcke sich stets redlich und von seinen Behauptungen überzeugt [ganz anders polemisirte Paullini]; er berief sich und mufste sich, wenn er ins Gedränge kam, auf seine Urkunden und Denkmale berufen, „welche mit ehesten an's Licht treten werden". Gleichzeitig beschäftigte sich der rastlos thätige Falcke, kränklich und ermüdet von jenen Streitigkeiten, zu seiner Erholung auch mit naturhistorischen Gegenständen; er machte im J. 1749 eine geognostische Reise nach der Karlshütte, sammelte Naturalien und verfafste zum Druck eine Beschreibung jener Reise, die unter seinem Nachlasse sich befindet.

Endlich erschien das Hauptwerk seines Lebens und seiner Studien: der *Cod. Traditt. Corbej.* (Leipzig und Braunschweig bei Meifsner, 1752. Fol., das er aus Dankbarkeit durch die Zuschrift vom 15. April 1752 dem Fürstabte Caspar von Böselage widmete. Der Verf. würdigt das Verdienstliche dieses gelehrten Werkes, theilt aber auch in der Beilage II Scheidts strenge, im Tone oft schnöde Recension desselben aus den *Göttingischen Zeitungen von gelehrten Sachen* vom J. 1752 S. 732 ff. mit: Scheidt zeigt darin die Unhaltbarkeit mehrerer von Falcke aufgestellten genealogischen Behauptungen, wie er auf Muthmafsungen fortbaut und endlich aus Möglichkeiten auf Gewifsheit schliefst. Scheidt rügt also Falcke's Einbildungskraft, Leichtgläubigkeit, Hypothesensucht, mit einem Worte, den Mangel an historischer Kritik; er *verwirft aber nicht die Hauptquelle:* das *Registrum Sarachonis*, noch die beigefügten Urkunden als unecht, erdichtet oder verfälscht, sondern erkennt die Wichtigkeit des *Registrum Sar.* für die Geographie des Mittelalters an.

---

12) Erath (1750 in den Adelstand erhoben) war mit dem Mittelalter der Braunschweigischen Geschichte vertraut und an Genauigkeit im Untersuchen aller Einzelheiten Falcken überlegen, der schnell und im vollen Glauben an seine Auszüge, Abschriften u. s. w. fortarbeitete. Vergl. Wachlers Urtheil über Erath in der *Gesch. der hist. Forschung und Kunst*, II. 967 f.

[Um Alles zu erklären, was diese Quelle enthielt, liefs Falcke, wie so viele Genealogisten seiner Zeit, sich durch seine Phantasie verleiten, Lücken durch Hypothesen auszufüllen. Sein Werk entstand, wie gesagt, nach und nach aus Sammlungen und Excerpten, und dafs er Urkunden nicht genau zu lesen, noch weniger zu prüfen verstand, geht aus der Geschichte seiner gelehrten Bildung und seines Lebens hervor.]

Falcke arbeitete eine ausführliche Beantwortung jener Recension aus[13]) und kündigte sie schon im März des J. 1753 in den *Leipziger gelehrten Zeitungen* an, wurde aber von einer heftigen Brustkrankheit befallen und starb den 6. April 1753 in dürftigen Vermögensumständen. „Armuth", sagt der Verf., „drückte ihn zu Boden." Er hinterliefs aus zwei Ehen eilf Kinder.

[Auch diese häusliche Lage erklärt, wie wenig Zeit und Ruhe der Viel unternehmende Mann hatte, um seine historischen Arbeiten zu durchdenken und zu feilen. Sein Eifer trieb ihn stets vorwärts, und erst spät (was auch Wigand bemerkt) mochten ihn Zweifel und Bedenken über die Zuverlässigkeit seiner früheren schon gedruckten und mehrmals verfochtenen Behauptungen beunruhigen.]

Nach seinem Tode mufste sogleich Alles, was Falcke an Büchern, ausgearbeiteten Werken und handschriftlichen Sammlungen hinterlassen, verkauft werden. Das Meiste und Vorzüglichste des literarischen Nachlasses, ein sehr beträchtlicher Haufe von Handschriften und gröfstentheils ausgearbeiteten Abhandlungen, kam durch Kauf an das Landesarchiv zu Wolfenbüttel.

[Wohin der Paullini'sche, von F. erkaufte Nachlafs nach Falcke's Tode gekommen, hat der Verf. nicht erfahren können. Nach einer von dem Herrn Bibliothekar, geh. Hofrath u. Prof. Göttling uns gütigst mitgetheilten Nachricht befinden sich auf der Universitätsbibliothek zu Jena zwei Foliobände von Paullini'scher Correspondenz mit seinen Zeitgenossen, besonders mit Leibnitz. Woher diese Bände Professor Buder, in dessen Bibliothek sie sich befanden, erhalten habe, ist nicht bekannt. Fragmente von *Codd. Corbej.*, namentlich vom *Chron. Corbej.*, sind nicht darunter; aber die Leibnitzischen Briefe beziehen sich mehrmals darauf. Einige von diesen sind im

---

13) Diese Beantwortung hat sich unter F's. hinterlassenen Schriften nicht gefunden. Wahrscheinlich gehört sie zu den von ihm kurz vor seinem Tode verbrannten Papieren.

gegenwärtigen Jahre in der *Neuen Jenaischen Allgem. Literatur-Zeitung* mitgetheilt worden.]

Der Verf. geht hierauf zu Falcke's Charaoteristik über und führt aus der Unterredung mit einigen geachteten Einwohnern Evesens an, dafs F. bei den Nachkommen derer, denen er Seelsorger gewesen, noch im besten Andenken stehe. „Er galt seinen Zeitgenossen für einen sehr redlichen, höchst gewissenhaften und dabei freundlichen und muntern Mann." Im geselligen Verkehre war F. bei der angebornen Lebendigkeit seines Wesens gesprächig und bei der Vielseitigkeit seines Wissens unterhaltend; im näheren Umgange zeigte er sich gemüthlich und offen; er war mäfsig im Genusse und trank stets Wasser. Religiös und gläubig, war er überall billig denkend gegen andere Glaubensgenossen, worüber er sich selbst in dem Vorberichte zu seinem *Entwurfe* sehr bestimmt ausgesprochen hat. Nie habe er, obgleich oft von Andern gereizt, einem Menschen absichtlich wehe gethan. Er war dankbar, seinen Angehörigen treu zugethan und von echter Vaterlandsliebe erfüllt. — Die grofse Regsamkeit seines Geistes und eine von Jugend auf genährte Wifsbegierde, die nie befriedigt werden konnte, erklärt Falcke's rastlosen Fleifs in gelehrten Arbeiten. Dazu kam sein leicht erregbares Feingefühl, sein lebhafter Ehrgeiz und seine fast blinde Vorliebe für die Errungenschaft seines Fleifses, für seine Vermuthungen, Entdeckungen und Combinationen; diefs Alles verwickelte ihn mit seinen Gegnern, deren Tadel oft ungerecht und sehr bitter war, in fortgesetzte Streitigkeiten, und er verharrte in heftig gereizter Stimmung bei manchen Irrthümern, zu denen ihn entweder die falschen Ansichten seiner Zeit, oder die Lebendigkeit seines Geistes verleitet hatten. Aus der letztern flofs auch die Flüchtigkeit und Ungenauigkeit, die man in seinen Schriften wahrnimmt. Er hat zwar oft geirrt, sagt Wigand in der *Geschichte Corvey's*, Th. 2. S. 51, aber nie Wahrheit verletzt und gegen Ueberzeugung geschrieben [nämlich absichlich]. Der Verf. führt S. 30 f. mehrere Stellen aus Falcke's Schriften an, die das Gepräge einer redlichen Gesinnung und Wahrheitsliebe haben. Wie mild und bescheiden äufserte sich F. unter Anderm (nach S. 39 f.) über die von Lauenstein in seiner *Kirchen- u. Reformations-Historie des Bischoffsthums Hildesheim* begangenen historischen Fehler!

[Dafs aber F., wie der Verfasser behauptet (S. 31), „auf dem einzig richtigen Wege historischer Forschung begriffen" gewesen, ist hierdurch nicht erwiesen. Der Verf.

hat bloß Falcke's guten Willen, die Wahrheit zu suchen, aber nicht sein Vermögen, das Wahre zu finden, dargethan. Daß F. bei seiner vielseitigen Geschäftigkeit und Schreibseligkeit, ohne es zu ahnen, nicht zu einer ruhigen Prüfung seiner vorschnell gefaßten Ansichten und der Einwürfe seiner Gegner kommen konnte, ließ theils seine Ehrliebe und seine Reizbarkeit nicht zu, theils jene Polypragmosyne, wovon des Verfassers 2. Kap.: *Falcke's literarische Leistungen* (S. 32 ff.), die Beweise enthält. Daß er (in seinem *Entwurfe* und in den späteren vorläufigen Ankündigungen und Anpreisungen Viel, ja, zu Viel versprach, was wie eitle Prahlerei aussah, erklärt sich aus seiner Leichtgläubigkeit und Lebhaftigkeit, aus dem buchhändlerischen Interesse, in das er sich verflechten ließ, aus der Gewohnheit jener Zeit, Folianten auf Subscription anzukündigen, deren Druckkosten der Verleger nicht wagen wollte.)

Falcke schrieb viele kleine Aufsätze, um einen Theil der beträchtlichen Kosten zu decken, welche ihm der mit Unterstützung des Fürstabtes Caspar von Böselage begonnene Druck des *Cod. Traditt.* verursachte. Der Verf. nennt 29 größere und kleinere Aufsätze, die F. von 1745 bis 1753 in verschiedene Zeitschriften einrücken ließ, während größere Werke von ihm unter der Presse waren und andere von ihm entworfen oder ausgearbeitet wurden. Unser Verf. hat Alles, was von Falcke's Schriften in dem Archive zu Wolfenbüttel vorhanden ist, zu benutzen Gelegenheit gehabt, so auch die Scripturen des fleißigen Benedictiners Adolph Overham (gest. 1686), mit welchem Leibnitz in Verbindung stand. Er berichtet ferner (S. 38 seiner Abhandlung), wie der geh. Rath v. Praun im Namen des Herzogs von Braunschweig durch den Secretär Schüler den gesammten literarischen Nachlaß Falcke's für das Braunschweigische Archiv zu Wolfenbüttel um 150 Thaler am 15. August 1753 ankaufen ließ. Die Manuscripthefte lagen damals in einer Commode unter allerlei Gartensämereien [wahrscheinlich nicht durch Falcke's Nachlässigkeit, sondern beim Zusammenräumen nach dem Tode desselben unter einander geworfen]. Davon wurde nun 1753 ein genaues Verzeichniß unter der Aufschrift: „Originalia aus des verstorbenen Pastor Falcke Erbschaft erhandelt" u. s. w., verfertigt, das der Verf. in jenem Archive durchgesehen hat. Hiernach nennt er uns, unter *neun* größeren handschriftlichen Werken, unter N. 1 eine von F. angelegte Urkundensammlung, aus 3 gehefteten Foliobänden und einem Supplementbande theils in Folio

theils in Quart bestehend; sie enthält Abschriften von Urkunden seit dem J. 728. Falcke hat angemerkt, ob sie von den Originalen oder von Copieen genommen; auch beschreibt er einige Originale genau (siehe S. 39 der Abhandlung). Unter N. 6 wird Falcke's *Abschrift der Fasten* angeführt. Falcke betitelt seine Abschrift: *Fragmentum Chronici pervetusti ex codice authentico in archivo Corbejensi* (siehe die Abhandlung des Verf. S. 41). Daran schliefst sich N. 7, das in Wedekinds Noten abgedruckte *Chron. Corbej.*, welches F. (nach unserm Verf.) eben so, wie die Fasten, *ohne irgend eine Bezeichnung oder Titelangabe* vorfand und von einem sehr alten Originale abschrieb.

[Der Umstand, dafs dieses „Original" hier nicht näher bezeichnet ist, macht, nach des Referenten Meinung, allein schon die Existenz desselben verdächtig; oder war vielleicht Falcke's Abschrift nur eine Copie von Paullini's Handschrift des *Chron. Corbej.*? Nach Wigands *Archiv für Gesch. u. Alterthumskunde Westphalens*, IV. 2. S. 201 ff., und nach unserm Verf. (S. 55) ist „die Handschrift (Paullini's?) noch gegenwärtig in Wolfenbüttel vorhanden". Aus dem allgemeinen Titel aber, welchen Falcke seiner Abschrift gab, erklärt sich, warum er die von ihm angeblich entdeckten Quellenschriften bald *Annales*, bald *Chronicon*, bald *Codex* nannte und die Benennungen Anfangs verwechselte, bis er endlich sie bestimmter unterschied, weil er sie herausgeben wollte. F. hat diesen Abschriften nicht die *Zeit* beigefügt, wann er sie genommen.]

Zum Falcke'schen Nachlasse gehören noch (nach S. 44 der Abhandlung) zwei Bände *Collectanea genealogico-geographico-historica* in Folio und in Quart, Vorarbeiten zu der von F. versprochenen *Clientela Corbejensis*. Diese Collectaneen sind aus den Händen eines andern Besitzers in die Wolfenbüttelsche Bibliothek gekommen; denn Falcke's Bücher wurden nach seinem Tode versteigert und sein Nachlafs nach verschiedenen Seiten zerstreut, so dafs Manches verloren seyn kann. Nun findet zwar auch unser Verf. es befremdend, dafs nicht ein einziges von den vielen Originalen, die Falcke erwähnt, in seinem Nachlasse anzutreffen ist: allein er hat in dem Archive zu Wolfenbüttel zwei Actenstücke gefunden (S. 44 ff. der Abhandl.), welche beweisen, dafs Falcke echte Documente in Händen gehabt hat. Es schreibt nämlich der geh. Rath v. Praun an die Regierung von Braunschweig, es befinde sich unter dem von den Erben erhandelten Falcke'schen Nachlasse eine Urkunde des Deutschen Königs Arnulf vom J. 890, die höchst wahrscheinlich dem Stifte Corvey

gehöre, „als wovon dem *Pastori* Falcken zu Behuf der von ihm ausgearbeiteten Corveyschen Historie eine Menge trefflicher Originalurkunden von den ältesten Zeiten anvertraut gewesen, und ist selbige bey Wiederzurücklieferung derselben zurück und dem Stiffte vorenthalten geblieben“ [14]). Dann heifst es in einem zu Höxter am 11. Aug. 1750 aufgenommenen Protocolle: dafs der Notar Bertramb bei Falcke vor etwa 20 Jahren [also um das J. 1730] einen Originalvergleich zwischen Paderborn und Corvey auf Pergament mit verschiedenen angehängten Siegeln gesehen und F. über dessen Inhalt mit ihm gesprochen habe, und der Corveysche Archivar Anton v. Westerholt ersucht schriftlich (Corvey, 7. Sept. 1750) den Pastor F., eine authentische Copie von dieser und ähnlichen Originalurkunden dem Stifte zu schicken [15]).

[Hieraus folgt zwar, dafs F. eine oder die andere Corveysche Originalurkunde in Händen gehabt hat: allein direct wird dadurch nicht bewiesen, dafs er auch die von ihm angeführten Quellenschriften im Original gehabt haben müsse.]

Da man indefs einige dieser Quellenschriften, meint der Verf. der Abh. S. 47 f., im Archive zu Corvey wieder aufgefunden: so sey es ja wohl denkbar, dafs auch die übrigen noch entdeckt werden, wenigstens sey die Behauptung der Gegner, jene noch bis jetzt vermifsten echten Handschriften seyen überhaupt nie und nirgends vorhanden gewesen, sondern blofses Falcke'sches Machwerk, nicht glaubhaft, sondern voreilig.

[Von den aus dem Corveyschen Archive weggekommenen Handschriften hat Wigand Vieles wieder herbeigeschafft. Er sagt in seiner Schrift: *Die Corveyschen Geschichtsquellen,* S. 54: „Auch das Original der *Fasti* wurde von mir gerettet.“ Dagegen versichert er S. 53: „Falcke's Briefe sind im Corveyschen Archiv aufbewahrt worden und ergeben nichts davon, dafs er irgend ein Original erhalten und zurück geschickt hätte.“ Nach einer Notiz in der

---

14) Ob Herr von Praun hier ein vollgültiges Zeugnifs ablegen *konnte*, steht dahin. Er spricht in sehr unbestimmten Ausdrücken von dem, was er von Andern gehört hat. Indefs lag es freilich nicht in dem Zwecke seines Schreibens, die Frage, ob, was und wie Viel Falcke an Originalen aus Corvey erhalten und dahin zurückgegeben habe, zu erörtern. Er setzte diefs Alles voraus.

15) Falcke's Antwort an Herrn von Westerholt ist nicht bekannt. Die Angabe des Protocolls: „vor ungefähr 20 Jahren“, ist ein Irrthum, weil Falcke damals seinen *Entwurf* vom J. 1738 dem Notar vorgewiesen hat.

Preufs. Staatszeitung vom 11. Juni 1842 hat Wigand in der Sitzung des *Wetzlarschen Vereins für Geschichte und Alterthumskunde* am 18. Mai 1842 „die älteste und einzige (oben S. 121 bereits erwähnte) im 15. Jahrhunderte gefertigte Copie des verloren gegangenen Originals der *Traditiones Corbej.*" vorgelegt (wovon er eine kritische Ausgabe besorgt) und bewiesen, dafs Falcke kein Original der *Traditt.*, sondern nur eine schlechte spätere Abschrift dieses Copialbuches besessen und Mehreres darin unrichtig gelesen, auch die Abbreviaturen des alten Textes nicht verstanden habe.]

Hiernach würdigt der Verf. der Abh. (S. 48 ff.) Falcke's Verdienst als Geschichtsforscher „nach dem, was man damals wufste und wie man die Geschichte gewöhnlich behandelte". „F. theilte", sagt er, „viele falsche Ansichten seiner Zeit, von denen er in seinen geschichtlichen Untersuchungen ausging, und hatte überdiefs in mehrern Gegenständen, die er bearbeitete, entweder gar keine, oder nur wenige Vorgänger, auf deren Arbeiten er mit Sicherheit fortbauen konnte. Darum war es unvermeidlich [?], dafs er sich bei der Lebendigkeit seines Geistes und der Kühnheit seiner Combinationen in manche Irrthümer und Fehler verwickelte, welche der Berichtigung bedürfen, dafs er ferner in der Auslegung seiner Quellen das Richtige nicht selten verfehlte, dafs er endlich zu rasch auf dieselben Urtheile und Muthmafsungen gründete, die ihn, namentlich in genealogischen Nachweisungen, sehr häufig vom rechten Ziele zu weit abführten." Gleichwohl verdanke man ihm „Aufschlüsse in der Beschreibung der Gauen und vieler einzelnen Oertlichkeiten, die sich bei weiterer Nachforschung zum gröfsten Theile als richtig ausgewiesen haben". „Die Register, welche er dem *Cod. Traditt.* hinzugefügt hat, dürfen treffliche Muster eines ungemeinen Fleifses und einer seltenen Genauigkeit genannt werden."

[Diefs Alles aber entscheidet nicht die Hauptfrage; auch führt der Verf. nur *einen* Zeugen an: von Wersebe in seiner *Beschreibung der Gauen* S. 133: allein dieser *setzt* in der beigefügten Not. 204 *voraus,* dafs die von Falcke angeführte „noch ungedruckte Corveysche Urkunde vom J. 1046" eine echte sey, und bemerkt dazu, „dafs das Datum derselben verschrieben sey".]

Der Verf. bemerkt ferner, „dafs F. auf ein gründliches Quellenstudium drang".

[Allerdings legt F. auf die Quellenbenutzung Gewicht: allein die angeführte Stelle ist vom J. 1752, wo F., um die

Beweise seiner Behauptungen gedrängt, sich auf die von ihm für echt gehaltenen, künftig zu edirenden Quellen beruft. Dafs er aber vom Anfange an historische Kritik verstanden und geübt habe, ist bei der literarisch-compilatorischen Art seiner Studien, bei der Vermischung und Verwechselung seiner angeblichen Quellenschriften, bei der Leichtgläubigkeit, mit der er bei Abschriften das Daseyn von Originalen annahm, bei der Flüchtigkeit, womit er Handschriften las und fehlerhaft abschrieb, bei der „Kühnheit seiner Combinationen" am wenigsten in seinem *Entwurfe* vom J. 1738 anzunehmen. Indefs hat Referent in Falcke's *Cod. Traditt.*, vorzüglich in den *Addendis* desselben, allerdings mehrere Beispiele von Prüfung, nicht der Urkunden, sondern der früher von ihm selbst oder von Andern aufgestellten Ansichten gefunden. So gedenkt F. unter Andern in der Vorrede fol. 9b. zu p. 660. des *Cod. Trad. Corb.* eines Widerspruchs zwischen dem Hermannus Contractus und dem *Chron. Corbej.*, indem er mit der gröfsten Unbefangenheit hinzusetzt: *Ergo aut Hermannus Contractus aut Chronici Corbejensis autor errorem admisit. Conciliare utrumque valebit nemo* u. s. w. Wigand erklärt diese Stelle in seiner Schrift S. 142 f.] [16])

Zum zweiten Abschnitte, S. 50—150.

Im 1. Kap. des 2. Abschnittes, S. 50 ff. der Abh., sucht der Verf. die von den Gegnern gegen die Echtheit des *Chron. Corbej.* und der *Fragmenta* vorgebrachten *äufsern* Gründe zu widerlegen. Er nennt sie Zweifel und Bedenk-

---

16) Zur Vergleichung mit dem vom Herrn D. Klippel S. 39—44 gegebenen beurtheilenden Verzeichnisse des Falcke'schen in dem Archive und in der Bibliothek zu Wolfenbüttel befindlichen Nachlasses fügen wir am Schlusse unsers Berichtes eine Notiz bei, die wir durch Vermittelung des Herrn geh. Hofraths D. Eichstädt in Jena der Güte des Herrn Hofraths und Oberlandesgerichtsrathes Hettling, Vorstandes des Landesarchivs in Wolfenbüttel, verdanken. Dieses Verzeichnifs ist zwar nicht so vollständig, wie das von unserm Verfasser: allein es bestätigt das letztere im Wesentlichen und giebt Einiges noch näher an. Besonders wichtig ist die Anführung der beiden Paullini'schen Manuscripte unter N. 1 und 2, die sich auf der Herzogl. *Bibliothek* zu Wolfenbüttel befinden, von denen N. 1 in 4 Foliobänden, das dem Titel zufolge *schriftliche Urkunden*, *alte Register* u. s. w. *zur Geschichte Corvey's* enthält, eine nähere Untersuchung zu verdienen scheint, um zu beurtheilen, was und wie Viel Falcke von Paullini auf Treue und Glauben angenommen hat. Ein literarischer Briefwechsel zwischen Falcke und Paullini hat überhaupt nicht Statt gefunden, da Paullini zu Eisenach in demselben Jahre 1712 starb, in welchem der kaum 14 Jahre alte Falcke auf das Gymnasium zu Göttingen kam.

lichkeiten, die nicht zur Gewifsheit, sondern nur zur Wahrscheinlichkeit der Unechtheit führen können.

Die Urschrift fehlt, sie hat sich *nie und nirgends* gezeigt. Diesen Einwurf gegen die Echtheit kann der Verf. nicht *direct* widerlegen; er hält das Auffinden der Urschrift für möglich. Gegen das *nie und nirgends* beruft er sich auf Falcke's [!] Zeugnifs, dem auch Wigand im *Archiv f. Westph.* III. 1, 56. geglaubt habe.

[Dieses Zeugnifs hat nur dann einiges Gewicht, wenn man Falcke einer absichtlichen Lüge *nicht für fähig* halten kann. Wir halten dafür, diefs sey von dem Verf. aus Falcke's Leben psychologisch und moralisch dargethan: allein diefs schliefst den Irrthum und die Selbsttäuschung nicht aus. F. kannte und sah die echten *Fasti*, die früher auch *Annales* genannt wurden; er unterschied sie aber erst spät, in seiner Ankündigung in den *Braunschweig. Anzeigen* vom J. 1752, S. 1406 ff., und in der Vorrede zum *Cod. Traditt.* fol. 8b., als sein *Cod. Traditt.* schon gedruckt war, von späteren Annalen und von seinem *Chron. Corbej.* Es scheint, er habe Anfangs selbst alte Abschriften für Originale gehalten und später nach den Copialbüchern das Daseyn der Urschriften im Corveyschen Archive auf Treue und Glauben, auf Paullini u. A. sich verlassend, behauptet, oder von der Echtheit der einen Schrift *(Fasti)* auf die Echtheit der übrigen geschlossen. Wigands früheres Urtheil ist durch dessen späteres aufgehoben; doch durfte unser Verf. sich auf jenes beziehen, weil, als er die Abhandlung schrieb, Wigands neueste Schrift, die jedoch in der Ansicht von Falcke's redlichem Character Nichts ändert, noch nicht erschienen war. Das S. 52 der Abh. angeführte Zeugnifs aus den *Hamburgischen Berichten von gelehrten Sachen*, 1753 St. XLI S. 328, ist kein Zeugnifs: denn der Berichterstatter hat 1) sich nicht genannt, 2) nur das Verzeichnifs von Falcke's Nachlafs und Falcke's frühere Ankündigungen vor Augen gehabt.]

Dafs aber F. das Daseyn der verschiedenen von ihm noch zu edirenden Quellenschriften nicht *absichtlich* behauptet oder erlogen haben könne, folgert der Verf. S. 53 ff. [und nach des Referenten Meinung mit Grund] aus der Vorrede und der Dedication des *Cod. Traditt. Corbej.* an den Fürstabt Caspar von Bösélage. Dieser wissenschaftlich gebildete Prälat mufs wenigstens die Dedication gelesen haben; auch gelehrte Conventualen, z. B. der Archivar von Westerholt, haben unstreitig das Werk und die Vorrede gelesen. Wenn nun F. dem Prälaten öffentlich dafür dankt, dafs er aus den mit dessel-

bei Erlaubnifs erhaltenen archivalischen Schätzen den *Cod. Traditt.* habe verfassen und die Hauptstellen darin abdrucken lassen können, diese Quellen aber von F. theils erlogen theils verfälscht worden wären: so setzt jene Dedication nebst der Vorrede eine *Frechheit* voraus, wogegen sich der gesunde Menschenverstand empört; obendrein stützt F. darauf die Bitte um die Mittheilung von andern Originalschriften, die im Archive sich befinden. Selbst die Bequemlichkeit klösterlicher Gelehrten hätte zu einem solchen Betruge nicht geschwiegen; es zeigt sich aber keine Spur von einem in Corvey selbst laut gewordenen Widerspruche, wozu schon des Ministers von Münchhausen Schreiben an den Abt, Hannover, den 26. August 1752, die natürlichste Veranlassung hätte geben können.

[Wer die Art und Weise der Abfassung der Noten zu dem *Cod. Traditt.* kennt, ja, wer unbefangen nur Dedication und Vorrede liest, kann jene Frechheit nicht für möglich halten. Man lese z. B. die Stellen der Dedication fol. 8 sqq.: *Id mihi praecepisti* bis *ostenderem,* dann: *Tuum decretum de tot egregiis autographis et litterarum documentis — ex abstruso intimorum penetralium recessu, ubi hucusque ea latuerant abdita, in lucem proferendis.* Er nennt ferner jene archivalischen Mittheilungen *chartaceas Tuas opes et membranarum delicias,* bezeichnet also sowohl Originalurkunden, als Abschriften oder Copialbücher. Am Schlusse der Vorrede fol. 10b. sagt F. ausdrücklich: *Celsissimo — Corbejensium Abbati amplissimam — debere me gratiarum actionem, eo quod tandem mihi licentiam indulsit evulgandi Registrum Sarachonis, pie profitendum mihi esse existimavi.* Er sagt hier freilich nicht, ob aus der Urschrift, oder aus einer alten Copie [17]). Indefs ist freilich zu bedauern, dafs F. in der Vorrede zu seinem *Cod. Traditt. Corbej.* seine Quellenschriften, namentlich den *Cod. Traditt.* selbst nicht einzeln und näher beschreibt,

---

17) Was im *Cod. Traditt. Corbej.* beim *Registr. Sarach.* auf der Rückseite des Titels steht: *Intra hos annos* (1053—1071) *ergo exaratus fuerit oportet hic Codex* (des *Reg. Sar.*), *et huic aetati etiam autographi literae respondent*, sagt nicht Falcke, sondern der frühere Abschreiber, der das alte (seitdem verlorene) Original vor sich hatte. Daher konnte derselbe Copist am Schlusse des *Reg. Sar.* p. 44. hinzufügen: *Cetera desiderantur.* Wigand in s. Schrift: *Die Corveyschen Geschichtsquellen,* führt S. 17 an, „dafs in der ganzen Corveyschen Sammlung keine Spur von der Abfassung, von der Existenz dieses Registers sich findet", will es aber nicht für ein Machwerk Paullini's halten, weil es „zu viel innere Wahrheit und Farbe seiner Zeit" habe.

sondern die Leser auf seine zum Theil schon 1745 und in den folgenden Jahren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Angaben, oder auf die nächstens herauszugebenden *inedita* verweiset. Nur in einer Stelle fol. 8b.: *Provocavi p. 270* u. s. w., nennt er die *Fasti* und das *Chron. Corbej.* als zwei verschiedene Quellen, setzt aber ein *Videtur* in Ansehung des Alters hinzu. Statt dessen bekämpft er seine Tadler und zeigt die Fehler, welche Lauenstein in seiner Geographie des Mittelalters der Hildesheimer Diöcese begangen hat. Aber auch sich selbst, oder die Mängel seines *Cod. Traditt.* verbessert er fol. 8—10., und schon sein Bekenntnifs: *Dies enim diem docet,* deutet die allmälige (rhapsodische) Abfassung seines Hauptwerkes an. Doch sieht man aus seinen *Addenda* auch, dafs er besonders in den letzten Jahren kritischer verfuhr und jedenfalls mehr Wahrheitsliebe besafs, als blofse Rechthaberei. Wenn F. im *Cod. Traditt.* p. 7., also noch ehe er die *Fasti* und das *Chron.* unterschied, sagt: *Deo dante, Chronicon quoddam vetustissimum ex codice authentico, qui in Archivo Corbejensi exstat, in lucem proferemus* u. s. w.: so versteht er darunter die Handschrift der *Fasti.*]

Das Schreiben des Ministers von Münchhausen und das demselben beigefügte „*Pro Memoria*" des Hofraths Scheidt, in welchen um Mittheilung des *Chron. Corbej. manuscriptum* aus dem Archive zu Corvey gebeten ward, liegen nicht vor, sondern nur die Antwort des Fürstabtes vom 4. Sept. 1752 (auch in der gekr. Preisschrift S. 42 abgedruckt). Der Abt sagt: „Ich habe dem dahiefsigen *archivario* aufgetragen, das bemelte *chronicon manuscriptum Corbejense* hervorzusuchen; es hat mich aber derselbe berichtet, dafs darvon in *archivo* nichts anders mehr übrig seye, alfs die *anmerkung*, *dafs Es zwar vormahls daselbsten gewefsen,* allein bey denen vorhinnig alten fast allgemeinen Kriegszeiten verlohren gegangen; jedoch der Pastor Falck, da Er vor einigen Jahren dahier zu Corvey gewefsen, hätte gesagt, dafs das *manuscriptum Corbejense,* wovon erwehnt worden, in der Bibliothec zu Wolfenbüttel vorfindlich wäre." Hieraus folgert nun der Verf.: 1) dafs das von Münchhausen verlangte und von Scheidt beschriebene *Chronicon mspt. Corbej.* in Corvey vorhanden gewesen; 2) dafs an der Existenz desselben weder der Abt, noch der Archivar, noch der Schreiber der Anmerkung [wahrscheinlich ein früherer Archivar] gezweifelt haben; 3) dafs der Archivar vom Pastor Falcke vor einigen Jahren [wahrscheinlich um 1748, wo Falcke's *Cod. Traditt. Corbej.* im Manuscripte vollendet war] gehört haben will,

es sey in der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorfindlich [18]. Auf diese Nachricht hin habe sich Scheidt nach Wolfenbüttel gewandt und von dort die später von Wedekind herausgegebene Handschrift erhalten. Der Verf. glaubt, dafs der Fürstabt dem Hannoverschen Minister Etwas aus dem Archive mitzutheilen überhaupt (wegen politischer Verhältnisse des Stiftes zu dem Hause Braunschweig) für bedenklich gehalten und deshalb ausweichend geantwortet habe, das *Chron.* befinde sich zu Wolfenbüttel, wozu vielleicht eine frühere Aeufserung Falcke's gegen Hrn. v. Westerholt Anlafs gegeben, dafs eine Handschrift (oder Abschrift?) der Corveyschen Chronik von Paullini in der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrt werde, wo diese, setzt er S. 55 hinzu, noch gegenwärtig vorhanden ist. Schon das Anführen, das Chronicon sey bei den vorhinnigen alten Kriegszeiten verloren gegangen, laute sehr unbestimmt, ausweichend und sey an sich unhaltbar; denn seit dem dreifsigjährigen Kriege habe das Stift keine Plünderung erlitten.

[Aber auch die Unordnung in der Verwaltung des Archivs, wo Manches verlegt und weggekommen, später jedoch zum Theil wieder erlangt worden ist, was Paullini behauptet und auch Wigand a. a. O. S. 54 bewiesen hat, konnte Schuld seyn, dafs der Archivar das verlangte Manuscript nicht fand, und es ist begreiflich, dafs er die Nachlässigkeit seiner Vorgänger und die daher rührende Unordnung des Archivs nicht als Grund anführen konnte, warum das Stift die Urschrift nicht mehr besitze.]

Dafs Falcke, um seinen angeblichen Betrug mit dem von ihm selbst verfafsten *Chron. Corbej.* zu verhüllen, auf die Bibliothek zu Wolfenbüttel verwiesen habe, sey demnach reine Unwahrheit.

[Referent kann ebenfalls in jenem Antwortschreiben des Abtes keinen Beweis für die erwähnte Beschuldigung Falcke's finden.]

Der Verf. führt S. 56 an, Peter Wisselbeck habe im *Chronicon Hüxariense* (Ausg. von Paullini 1698) p. 74. eine Stelle aus dem fraglichen *Chron. Corbej. wörtlich* angeführt, also sey die Chronik eine echte Quellenschrift.

[Diefs beweiset nur so Viel, dafs, wenn die Chronik ein Machwerk ist, nicht Falcke, sondern ein Anderer,

---

18) Es fragt sich, ob etwa davon eine Abschrift in den 4 Foliobänden der Paullini'schen *historischen Beschreibung des Stiftes Corvey* u. s. w., vom J. 1683, in der Bibliothek zu Wolfenbüttel (siehe die Beilage zu diesem Berichte) vorhanden ist.

vielleicht Paullini oder Wisselbeck, der Urheber derselben ist. Das *Chron. Hux.* selbst aber wird für ein Machwerk Paullini's gehalten. In diesem Falle hat schon Paullini ein sogenanntes *Chron. Corbej.* benützt. Auch hierüber findet man vielleicht Näheres in jenem weitläuftigen Werke Paullini's auf der Wolfenbüttler Bibliothek.]

Auf die Frage, von wem Scheidt die in Hannover aufbewahrte Handschrift des *Chron. Corbej.* erhalten habe, antwortet der Verf. S. 58 f.: in keinem Falle, wie Schaumann glaubt, von Falcke selbst, obwohl die Hannoversche Handschrift von der Falcke'schen Handschrift genommen ist. Der Verf. beweist diefs auch aus Scheidts Erklärung in den *Gött. gel. Anz.* vom J. 1758, S. 1187, „er habe sie vor nicht mehr als Jahr und Tag [also lange nach Falcke's Tode] durch einen vornehmen und um die Deutsche, besonders aber die Hannöversche Landesgeschichte hochverdienten Gönner erhalten". Dieser kann nicht, wie die Verff. der gekr. Preisschrift behaupten, der Minister v. Münchhausen seyn, sondern der geh. Rath von Praun, in dessen Auftrage der damalige Archivsecretär Meine in Wolfenbüttel beide Handschriften (die *Fasti* und das *Chron. Corbej.*) um das J. 1756 für Scheidt copirte.

Hat nun F. die Originale (der *Fasti* und des *Chron. Corbej.*) selbst copirt: so sey es wahrscheinlicher, dafs er sämmtliche Originale, die ihm aus dem Corveyschen Archive mitgetheilt worden, nach Corvey zurückgeliefert habe, als dafs sie nach seinem Tode in Privathände gekommen seyen.

[Nun hat sich aber, wie schon oben (S. 130) erwähnt ist, nach Wigand a. a. O. S. 53 in dem Archive zu Corvey über jene Mittheilung so wenig, als über die Rückgabe ein schriftlicher Nachweis, noch haben sich Falcke'sche Briefe darüber, noch unter Falcke's Papieren ein Empfangschein des Zurückgelieferten vorgefunden: allein derselbe Wigand erzählt (S. 54) Auffallendes von der Vernachlässigung und dem unordentlichen Zustande des Archivs, wie Vieles daraus weggekommen, und wie durch ihn Vieles, selbst das Original der *Fasti*, aus fremdem Besitz wieder herbeigeschafft worden sey. Man darf daher aus dem *nicht mehr* Vorhandenseyn jener Briefe oder Notizen nicht schliefsen, dafs sie gar nicht existirt haben. Auch das spätere Wiederauffinden der echten *Fasti* beweist, dafs, wenn die Gegner anführen, vom *Chron. Corbej.* und vom *Cod. Corbej.* des Widukind sey nach Falcke's Tode jede Spur

verschwunden, diefs nicht als Grund, Falcke habe mit falschen Urschriften, die er selbst verfafst, geprahlt, geltend gemacht werden darf.]

Unser Verf. beruft sich noch auf eine Stelle, die Wigand (schon vor 1819) in s. *Gesch. Corvey's*, I. S. 133, aus einem *Chron. Mspt.* im Archive entnommen und die sich wörtlich in dem später abgedruckten Wedekindschen *Chron. Corbej.* zum Jahre 1046 findet; ferner (Abh. S. 58) auf Grupen, der in s. *Anmerkungen aus den teutschen und römischen Rechten und Alterthümern* (Halle, 1763) S. 590 eine Stelle aus dem *Chron. MS. Corbej.* zum Jahre 938 wörtlich anführt, die in den beiden Handschriften, der Wolfenbüttelschen und der Hannoverschen, desselben nicht steht, er müsse also eine dritte Abschrift dieses *Chron.* gehabt haben; auch versichert Grupen S. 553, dafs er den *Corveyschen Codex* des Widukind, den die Gegner auch zu Falcke's Erfindungen rechnen, *eingesehen*. Grupens Sachkenntnifs und Glaubwürdigkeit aber geben seinem Zeugnisse Gewicht.

Aus der Behauptung des Recensenten, angebl. Scheidt, [s. oben unsern Bericht S. 111] in den *Gött. gel. Anz.* folgt nicht, wie unser Verf. S. 61 f. ausführt, dafs Falcke ein *Verfälscher* von Urkunden sey, weil er genealogische Irrthümer aus Urkunden, deren Namen er irrig gedeutet, herausgelesen habe; denn in der angeführten Recension steht kein Wort von Verfälschung der Urkunden. Ist aber Scheidt der Verf. der Rec., so hat er selbst diefs *Chron. Corb.* für echt gehalten, weil er dasselbe nebst andern ungedruckten Handschriften *aus bewährten Handschriften* herausgeben wollte. [S. oben unsern Bericht S. 104.]

Nur das Vertrauen, welches Falcke in Harenbergs — bei Andern mit Grund übel berüchtigte[19]) — historische Glaubwürdigkeit setzt[20]), kann mifstrauisch gegen F. selbst machen. Schon Scheidt habe in den *Gött. gel. Anz.* von 1758 u. 1759 (s. die Abschrift in der Abhandlung, Beil. III S. 231 f.) Harenbergs Ausgabe der *Fasti* als verfälscht, oder durch einige Zusätze entstellt, gerügt, aber diese Beschuldigung hauptsächlich auf die Abschrift des *Chron. Corb.* [die Wedekind 1823 herausgab] gestützt; mithin

---

19) So vertraute F. auch dem noch weniger zuverlässigen Paullini, wie Wigand gezeigt hat. Vielleicht vertraute F. auch den archivalischen Mittheilungen des Dechanten Hildebrand am Petristifte bei Höxter. Siehe Klippels Preisschrift S. 19 u. oben S. 119.

20) Der Verf. führt S. 63 Pertz's Urtheil über Harenberg aus den *Monum. Germ. hist.* V. 2. wörtlich an.

habe Scheidt dieser [jetzt als unecht verworfenen] Quelle selbst unbedingt vertraut (Abhandlung S. 63). Indefs hat sich auch Harenberg vertheidigt, und der Verf. theilt in der Beil. III S. 232 ff. die Harenbergsche wenig bekannt gewordene Vertheidigungsschrift vom J. 1761 mit, aus der sich auf S. 233 f. mehrere nicht unwichtige [weil sie sehr speciell sind und Zeugen anführen] Umstände ergeben, als: Der erste kürzere Aufsatz des Corveyschen Jahrregisters von 790 bis 1145 schreibt sich aus der Hand des Herrn von Westerholt her, der das Original dem sel. Falcke zur Herausgabe einlieferte. [Hier sind die *Fasti* gemeint.] F. konnte nicht Alles lesen noch herausbringen. Er bat sich meine (Harenbergs) Hülfe aus. Als Alles richtig abgeschrieben war [von wem? doch wohl von Harenberg?], setzte ich den ersten Theil bis 1145 in den 3. Theil des 10. Bandes der sogenannten *Miscell. nov. Lips.* F. nahm sein Original zurück. Ich hatte aber schon vorhin von dem Herrn v. Mengede zu Corvey ein vermehrtes und längeres Stück erhalten, welches man *Annales Corbej.* nennen kann [so unbestimmt war die Bezeichnung und so fragmentarisch der Zustand der alten Corveyschen Pergamentschriften!] und so auf Pergamen etwa im XIII. Jahrhundert geschrieben war; es war weitläuftiger und bis 1159 vermehrt; es enthält einige Sätze, die im Falckeschen Originale nicht gefunden werden u. s. w. Die dritte Fortsetzung fehlte dem Originale, das Hr. F. hatte, und war aus Wibalds Briefwechsel in Martene's und Durands *Collect. ampliss.*[21]) gröfstentheils abgekürzt ausgeschrieben. Harenberg theilte jenes Original [das er vom Hrn. von Mengede erhalten] Falcken mit, der Etwas daraus abstechen lassen wollte. Er gab dasselbe nicht an Harenberg zurück und starb in bedauernswürdigen Umständen u. s. w. Nach seinem Tode hat man diese Originale nicht vorgefunden. Ferner: D. E. L. Storch hatte mit F. im Briefwechsel gestanden und diesem einen ziemlichen Vorrath abgeschriebener [von wem abgeschrieben?] Urkunden zugesendet, nahm es aber übel, dafs F. darin Verschiedenes geändert hatte. Er bezeichnet in seinem Briefe an Harenberg, vom 4. März 1757, zwei Abänderungen von Ortsnamen in dem Falcke'schen *Cod. Traditt.* und verlangt, dafs Harenberg die Urkunden nach seinen (Storchs) neuen Copieen möchte abdrucken lassen.

[Diefs Alles macht nur so Viel glaubhaft: F. hat Ori-

---

21) Allerdings eine glaubwürdige Quelle. Man vergl. Wachler, *Gesch. der histor. Forschung*, II. 86 f.

ginale (oder Copialbücher?) aus Corvey in Händen gehabt; er hat alte Schriften nicht allemal richtig gelesen; er hat in *Abschriften* von Urkunden zwei Ortsnamen „*ex ingenio*“ verändert, wie man Lesarten conjecturirt. Es beweist aber nicht, dafs F. Originale erdichtet und *Urkunden* verfälscht hat. F. bemerkte selbst an mehrern Stellen, wenn er Etwas *ex ingenio* verbessert zu haben glaubte; er hätte diefs freilich bei allen thun sollen; aber seine Flüchtigkeit, sein Zusammentragen von Excerpten u. s. w.! Bei jenen zwei Ortsnamen hat er in den Noten Gründe für seine Lesart angeführt *Cod. Traditt.* p. 746. 747.), freilich aber die Lesart der Storchschen Copie nicht angegeben. Hat doch auch Scheidt Urkunden nicht immer richtig gelesen, wie der Verf. S. 234 zeigt; auch hat Scheidt die *Fasti,* oder die *Annales Corbej.* in jener Recension einmal *Chron. Corbej.* (vgl. die Abh. S. 232) genannt. Aus allen Umständen kann man schliefsen: F. hat keine genaue Bezeichnung der fragmentarisch und nach und nach ihm in die Hände gekommenen Originale vorgefunden, er hat die alten *Annales Corbej. (Fasti)* mit spätern *Annal.* verwechselt, so wie alte Copieen aus Corvey für Originalschriften gehalten, wobei ihn Harenberg, jedenfalls auch Paullini, wie Wigand es dargethan, irre geleitet haben kann. Am wenigsten darf man daraus, dafs H. sich Verfälschungen hat zu Schulden kommen lassen, schliefsen: F., der sich auf Harenberg verliefs, ist darum auch, wie dieser, ein absichtlicher Verfälscher.]

Der *dritte* äufsere Grund der Gegner: Falcke's Verhältnifs zum *Chron. Corbej.* sey ein parteiisches: er rühme die Trefflichkeit desselben, da er doch gelehrt und spitzfindig genug sey, um die Mängel desselben einzusehen. Hieraus schliefsen sie auf die Unechtheit der Chronik, auf einen spätern Verfasser, und nehmen an, dafs F. die Absicht zu täuschen gehabt habe. Dagegen fragte schon der Göttinger Referent im 204. St. der *Gött. gel. Anz.* 1838 S. 2032 f.: Ist das *Chron. Corbej.* F's. Machwerk, warum hat er nicht die sonst von ihm bekannt gemachten *Fragmenta* in dasselbe aufgenommen? Warum hat er mehrere seiner Angaben im *Cod. Traditt. Corbej.* nicht mit den betreffenden Stellen bewiesen? Der Ref. erklärt diefs durch eine Menge von Vermuthungen. Hierauf bemerkt unser Verf., es sey nicht glaubhaft, dafs F. das, wie der Götting. Ref. es nennt, „mit Umsicht und guter Ueberlegung“ angelegte *Chron. Corbej.* und die zahlreichen *Fragmenta* von 1742 bis 1745 habe ersinnen können. [Nach Wigand hat er Alles in Paullini's Nachlasse vorgefunden.] Um Beweise ge-

drängt, habe F. die *Fasti* allein schon anführen können. Warum habe F. in s. *Cod. Traditt. Corbej.* z. B. 707 Fragen und Zweifel mühsam zu beantworten versucht, weil ihm die Quellen in den Klöstern dafür fehlten? Er habe ja, war er der Erfinder seiner Quellen, diese leicht dazu ersinnen können. Das *Chron. Corbej.* habe auffallende Lücken; die *Fragmenta* aber könne man nicht in die Lücken des Chronicon einfügen. Es sey bekannt, dafs die Mönche zu verschiedenen Zeiten Chroniken anlegten, fortsetzten, Zusätze hineinschrieben, Auszüge, Abschriften, auch sogenannte Copialbücher von alten, später untergegangenen Urschriften verfertigten; F. rede im *Cod. Traditt. Corbej.* p. 716. von *vetustioribus chronicis deperditis*, aus denen neuere Chronisten ihre Angaben schöpfen konnten. Diefs beweise F's. Unbefangenheit und Sorglosigkeit im Nacherzählen dessen, was er, oder Andere, denen er traute, aus Originalen, oder Abschriften in ihre Berichte aufgenommen haben.

[Es ist sogar mehr als wahrscheinlich, dafs, da bei der Verwüstung und Unordnung des Corveyschen Archivs Vieles verloren gegangen, oder unter einander geworfen, oder bruchstückweise später aus fremdem Besitze wieder herbeigeschafft worden ist, darunter echte Fragmente von alten und späteren Chroniken sich befunden haben, die ein Archivar (oder Paullini?), geschickt oder ungeschickt, nach den Jahren, bald als Annalen, bald als Chronik zu einem Ganzen zusammen zu reihen versucht; andere Blätter und Streifen aber blofs als Fragmente unter einander, jedoch beisammen, aufbewahrt hat. Diese hat F. gesehen; von ihnen Abschriften genommen, was schon früher von Overham geschehen war, u. aus den verschiedenen Schriftzügen auf verschiedene Zeiten geschlossen, das „Gleichzeitige" derselben aber leichtgläubig, wie er war, oder wie Paullini behauptet hatte, vorausgesetzt. Es ist sogar wahrscheinlich, dafs er das angebliche *Chron. Corbej.* aus Paullini's Nachlasse oder sonst woher erhalten hat; denn es ist auffallend, dafs er in sehr vielen Stellen[22]) des *Cod. Traditt. Corb.* die *Fasti*, die *Annales Corbej.* als *ex archivo Corbej.*, jenes *Chron. Mst.* aber *nostrum*, als sein Eigenthum, ohne Zusatz der Worte: *ex Archivo Corbej.*, bezeichnet, wodurch er dasselbe von jenen Quellen unterscheidet. Freilich bleibt dann immer die Frage: Wo ist diese Quellenschrift, welche er nicht an das Stift zu-

22) Man vergl. in dem *Cod. Traditt. Corbej.* die Stellen p. 89. 161. 613. 616. 647. 668. 707. u. a. m.

rück zu geben verpflichtet war, nach Falcke's Tode hingekommen?].

Unser Verf. führt mehrere Stellen aus Falcke's *Cod. Tradit. Corbej.* an, z. B. p. 6 sq., die F. aus seiner Chronik habe beweisen können, was er aber nicht gethan hat. War diefs Chronicon sein Machwerk: so ist diefs Uebersehen nicht leicht erklärlich. Auch habe F., bei seiner Flüchtigkeit, mehrere Stellen des angeblich von ihm verfafsten Chronicon falsch verstanden und erklärt (S. 72); diefs läfst sich, wenn er der Urheber der Chronik war, nicht begreifen.

Den *vierten* äufsern Grund gegen die Echtheit des *Chron.*, dafs dasselbe nicht allein aus mehrern Quellenschriften des Mittelalters wörtlich geschöpft, sondern vom ersten bis zum letzten Datum von *einem* Verfasser herrühre, sucht unser Verf. S. 72 ff. durch folgende Bemerkungen zu entkräften:

1) Der Eine will die Unechtheit des Chronicon beweisen, weil ein späterer Compilator es aus echten Quellenschriften wörtlich abgeschrieben habe, der Andere, weil sein Inhalt wesentlich von dem der echten Quellenschriften abweiche. Dieser Widerspruch vernichte den Beweis selbst.

2) Die Uebereinstimmung von Worten, Redensarten und Sätzen komme bei den Quellenschriften des Mittelalters häufig vor, theils zufällig [ähnliche Thatsachen werden in ähnlichen Ausdrücken erzählt], theils herkömmlich. Bei der Armuth und Unbehülflichkeit des historischen Styls habe sich in den Klöstern durch die mechanische Form des Unterrichts, durch die Gewöhnung der Abschreiber alter *Codices*, der Nekrologien, Chartularien, Missalen, Annalen, Urkunden u. s. w. an gleichsam stereotypische Redeformen eine, so zu sagen, *stehend* gewordene Ausdrucksweise der Chronisten gebildet, und da die Klöster dergleichen Verzeichnisse sich gegenseitig zuschickten, sey eine gewisse Gleichförmigkeit des Chronikenstyls bei verschiedenen, von einander unabhängigen Verfassern, oder ein Gleichlaut der Redensarten entstanden[23].

3) Man finde bei alten Chronisten viele Beispiele, dafs sie ihre Vorgänger abgeschrieben haben (vergl. Stenzel, *Gesch. Deutschlands unter den Fränkischen Kaisern*, II. S. 9 ff.); doch sey, da häufig spätere Zusätze in manchen Chroniken vorkommen, aus der Vollständigkeit der Nachrichten so wenig als aus der Kürze derselben auf das

23) Der Verf. giebt Beispiele von solchen Parallelstellen S. 74—77.

Alter der verschiedenen Chroniken ein sicherer Schlufs zu ziehen (Stenzel a. a. O. S. 11).

[Diefs läfst sich aber auch dem, was unser Verf. über Widukind S. 69 f. sagt, dieser habe nämlich das *Chronicon* zusammengezogen und durch Zusätze verbessert, entgegenstellen. Hier dreht sich bei der Anwendung auf das Chronicon der Beweis im Cirkel, *wer* den Andern abgeschrieben oder benutzt habe, und es folgt nur so Viel, dafs, wenn das Chronicon abgeschrieben oder compilirt ist, dasselbe weit eher spätere Mönche in dem gelehrten Corvey, einer nach dem andern, zusammengetragen haben *können*, als dafs ein Mann, wie Falcke, es gethan haben *mufs*. Sodann sind die ältern Quellen, mit denen das angebliche Chronicon verglichen wird, *anerkannt echt*, letzteres aber entbehrt des urkundlichen Beweises seiner Echtheit.]

4) Unser Verf. stellt S. 79—86 den Text des Cäsar, des *Chron. Corb.* und des Widukind über die Ungarnkriege neben einander, um durch diese Vergleichung zu zeigen, dafs Widukind die Erzählung des Chronicon mit einiger Veränderung zusammengezogen, dafs aber im Chronicon der Erzähler jener Kriegsereignisse, *nach der Sitte seiner Zeit*, mehrere Redensarten und Sätze aus Cäsars Commentarien gebraucht habe. Aus dieser Anwendung aber zu folgern, dafs der Verf. des Chronicon, um die Phrasen aus dem Cäsar anzubringen, die Begebenheiten des Ungarnkrieges nach denen im Gallischen Feldzuge gemodelt oder ersonnen habe (vgl. S. 87), sey eine gar zu kühne Vermuthung! Nun führt der Verf. mehrere Beispiele an, dafs alte Chronisten wörtlich Redensarten aus classischen Schriften entlehnt haben, wie Regino aus Justin (was auch die Verfasser der gekrönten Preisschrift anführen, indem sie S. 33 bemerken, dafs der Gebrauch von Phrasen aus den Alten allein noch nicht gegen F. zeugen würde), wie der Verf. der *Translatio S. Alexandri* aus des Tacitus *Germania*, wie Bruno *de bello Saxon.* und Radewik aus dem Sallust, und bezieht sich auf das, was Pertz in *Monum. Germ. hist.* II. 431. über Einhards *vita Caroli Magni* bemerkt hat.

Die Gründe, die der Verfasser sodann anführt, warum Widukind und Thietmar jünger seyen, als der Verf. des *Chronicon*, und warum sie das letztere benutzt haben sollen, und nicht umgekehrt, können nur auf eine Wahrscheinlichkeit führen, aber auch im entgegengesetzten Sinne gedeutet werden, doch im letztern Falle keinen Verdacht auf F. selbst werfen. Endlich untersucht der

Verf. S. 93 ff. das Verhältniſs des *Chronicon* zu Lambert von Aschaffenburg und zu dem *Annalista Saxo*, und führt S. 94—97 mehrere Stellen an, welche Stenzels Meinung[24]), daſs jenes den letztern Beiden als Quelle gedient habe, bestätigen sollen. Der Chronist habe seine Erzählung mit (hier nachgewiesenen) Reminiscenzen aus Virgils *Aeneide* zuerst niedergeschrieben; Lambert aber zum J. 1057 die gehäuften dichterischen Ausdrücke des *Chronicon* in die einfachere Prosa umgesetzt; Lambert habe handschriftliche Nachrichten aus Corvey benutzt, zum J. 822, 906, 1046, 1057, 1059, 1063 und 1070, die sich zum Theil auf die *Fasti Corbej.*, zum Theil auf das *Chron.* als ihre Quellen zurückführen lassen. Daſs der *Annalista Saxo* das *Chronicon* benutzt habe, will unser Verf. damit beweisen, daſs jener bei der Stiftung von Neucorvey zum J. 822 nur *einen* Adalhard (wie das *Chronicon*) erwähne, daſs er die Erzählung der Ungarnkämpfe, abweichend von Widukind, aber übereinstimmend mit dem *Chronicon*, in zwei Jahre scheide und zum J. 1057, wo er dem Lambert folge, einen geographischen Zusatz aus dem *Chronicon* hinzugefügt habe. Dann führt er (S. 98) zwölf Stellen aus den *Annal. Corbej.* des Snakenborg an, bei welchen dieser das *Chronicon* „möglicher Weise benutzt haben kann" [!].

[Doch wenn man auch zugiebt, daſs der Beweis des Ausschreibens oder Benutzens einer älteren Quellenschrift sowohl für als gegen die Priorität des *Chron. Corbej.* geführt oder gewendet werden kann, folglich weder für noch gegen entscheidet: so hat der Verf. doch *die* Behauptung der Gegner (s. die gekr. Preisschrift S. 120 ff.), es sey ein Plagiat, wenn Falcke in *Cod. Traditt.* p. 265. vorgebe, er habe aus *Annalibus MSctis in archivo Corbej.* (deren Daseyn ja noch nicht erwiesen ist) das gezogen, was Schaten in den *Annal. Paderborn.* zum J. 1225 nach echten, von ihm genannten Quellen erzählt, nicht zu widerlegen vermocht. Denn die Möglichkeit, daſs jene *Annales* im Corveyschen Archive vorhanden gewesen, oder daſs Reste davon noch unter den von unserm Verf. S. 101 aus brieflichen Mittheilungen angeführten Handschriften des im J. 1833 mit dem Provinzialarchive zu Paderborn vereinigten Corveyschen Archivs sich finden möchten[25]), hebt den Verdacht nicht auf, daſs F. oder ein

---

24) A. a. O. II. S. 103. 110 f.

25) Wigand hat in seinen *Corveyschen Geschichtsquellen* S. 51 f. die noch im Paderborner Provinzialarchive vorhandenen Corv. Hand-

Anderer vor ihm jenes Quellenzeugnifs erdichtet habe. Indefs kann auch F. durch eine im Corv. Archive befindliche Abschrift jener Erzählung Schatens zum J. 1225, wo der Abschreiber seine Quelle anzuführen unterlassen hatte, irre geführt worden seyn.]

Im 2. Kapitel prüft der Verf. die aus der *Sprache* hergenommenen Einwendungen gegen die Echtheit des *Chronicon* und der *Fragmenta*. Er zeigt:

1) dafs die von Schaumann S. 29 f. als wörtliche Uebersetzungen neuerer Deutschen Sprachformen angeführten Ausdrücke des Chronicon „insgesammt aus der *Vulgata* oder aus *Römischen Classikern* genommen sind".

[Was der Verf. S. 102—105 gegen Schaumann anführt, z. B. die Ausdrücke *stellae, lerna malorum, lapidem movere* u. a., ist wohl geeignet, jenen Grund zu entkräften.]

2) Dafs die oft wiederholte Formel des Chronicon: *cantavimus et requiem*, schon im Mittelalter, was die Gegner leugnen, von Begräbnissen üblich gewesen sey. Er führt u. a. die Stelle beim Thietmar Lib. III. Cap. 2. an, zum J. 975, wo das *requiem cantare* von dem Kloster Corvey erwähnt wird[26].

3) Dafs die Behauptung der Gegner, das *Chronicon* und die *Fragmenta* seyen durch alle Jahrhunderte in derselben Schreibart abgefafst und verrathen durchgängig den Plan und Zweck eines und desselben modernen Verfassers, nicht mit den Sprachfehlern und andern Eigenthümlichkeiten der Lateinischen Diction im Mittelalter, welche in den früheren Jahrhunderten des Chron. sich finden, zu vereinigen sey; wolle man aber diese Fehler als absichtliche Täuschung erklären: so sey diefs selbst nur eine Voraussetzung und kein Beweisgrund für jene Voraussetzung; übrigens entkräftet ihn der Verf. S. 108 durch Beispiele.

Indefs wo Beweis und Gegenbeweis, ob *Chronicon* und *Fragmenta* verdächtig seyen, nur auf künstlichem Wege geführt werden können, weil kein directer Beweis der Echtheit vorliegt, da mufs der *Inhalt* entscheiden. Der Verf. untersucht daher im

3. Kapitel (S. 108 ff.) die auf den *Inhalt* des *Chronicon*

---

schriften genauer angeführt und gewürdigt. Er hat als Ordner des Archivs die vollständigste Sachkenntnifs sich erworben, vor Kurzem aber (siehe oben S. 131) die älteste und einzige im 15. Jahrh. gefertigte Copie des verloren gegangenen Originals der *Traditt. Corbej.* dem Wetzlarschen Vereine für Gesch. u. Alterthumskunde vorgelegt.

26) Im *Chron. Corbej.* wird das *cantavimus et requiem* schon beim J. 888 erwähnt.

und der *Fragmenta* gegründeten Einwendungen gegen die Echtheit derselben. Er faſst sie unter vier Hauptpuncten zusammen.

1) Das *Chronicon* und die *Fragmenta Corbej.* enthalten Angaben, die mit andern bewährten Quellen im Widerspruche stehen.

[Wenn der Verf. glaubt, daſs schon auf der Versammlung der Groſsen des Reiches in *Theodonis villa* im J. 805 die Stiftung von *Klöstern* in Sachsen beschlossen worden sey: so folgt dieſs nicht aus der von ihm als Beweis dafür angeführten Stelle der *vita Ansgarii*, wo nur von Errichtung der *Bisthümer* in Sachsen gesprochen wird, und Schaumann (S. 31 ff.) ist dadurch nicht widerlegt. Der Anfang des *Chron. Corbej.*, bei Wedekind S. 374 bis 376 zu den Worten: *Uuala, germanus abbatis nostri*, bildet die Einleitung zu dem angeblichen Chronicon, und wenn letzteres aus echten Fragmenten in Corvey compilirt wurde, so ist wenigstens jene Einleitung, wie Referent dafür hält, nicht gleichzeitig, sondern später vorgesetzt worden. Hätte aber Falcke das ganze Chronicon ersonnen: so würde er auch jenen Anfang in einer chronikartigen Fassung, dem Folgenden gleichartiger gebildet haben. Daraus erklärt sich auch, wie der Chronist zu den J. 825 und 826 als Augenzeuge sprechen konnte, was der Verf. der Einleitung nicht gethan hat.]

Da nun das *Chron. Corbej.* in dieser Einleitung statt zwei Adalharde, die in der *Vita Adalhardi* und in der *Translatio S. Viti* unterschieden werden, nur *einen* annimmt: so fällt dieser Widerspruch allerdings dem Compilator der Einleitung zur Last; Falcke aber hielt sie für „ein gleichzeitiges Zeugniſs" und bekämpfte nun im guten Glauben mit groſsem Eifer den Bericht der *Transl. S. Viti* als irrig[27]). Uebrigens widerlegt unser Verf. die Annahme der Gegner (S. 10 der gekr. Preisschrift), daſs die *Vita Adalhardi* in Neucorvey geschrieben sey, und setzt dafür: Altcorvey, wodurch der Einwurf, daſs das *Chron. Corbej.* einen regelmäſsigen Aufenthalt des ältern Adalhard in dem Sächsischen Corvey irrig behaupte, beseitigt, in der Hauptfrage aber Nichts geändert wird. Den Irrthum, daſs im *Chron. Corbej.* als Todestag des Adalhard statt des 2. der

27) Vergl. die gekr. Preisschr. S. 94 f. und Wigand a. a. O. S. 104 ff.; doch ist zu dieser Stelle zu bemerken, daſs Letzner in der 2. Ausgabe seiner *Chronica, vnd historische Beschreibung, Ludowici Pii, vnd, des Keyserlichen freien Stiffts Corbei* (vom J. 1604), Bl. 44—46 den älteren und den jüngeren Adalhard unterscheidet.

4. Januar angegeben sey, will der Verf. S. 114 durch einen Schreibfehler erklären; die Verfasser der gekr. Preisschrift legen aber (S. 11) auf jene Angabe kein grofses Gewicht. Der Verdacht, welchen die Gegner aus dem Ausdrucke *fratres* und *confratres*, den das Chronicon von Alt- und Neucorvey gebraucht, ableiten, wird von unserm Verf. S. 115—117, wie Ref. dafür hält, hinlänglich widerlegt. Dem Einwande, dafs das *Chron. Corbej.* die Verbrennung Hamburgs in das J. 837, statt 839, setze, begegnet unser Verf. S. 118 durch die Bemerkung, dafs die Worte Adams von Bremen: *anno Luthewici senioris novissimo*, nicht, wie Schaumann S. 46 will, durch *Dominus* und *primo*, sondern, verglichen mit andern Stellen Adams von Bremen, durch: im *letzten* Jahre des *älteren* Ludwig, zu übersetzen seyen, weil *senior*, wenn es so viel, als Herr bedeute, dem Namen *vor*- und nicht nachgesetzt werde; übrigens gebe Adam von Bremen selbst seine Jahrbestimmung nicht für gewifs aus; denn er sage: *hoc, ut ajunt, factum est anno Luthewici senioris novissimo*, folglich sey das Jahr 837 in der Chronik dadurch nicht widerlegt.

[Schaumann giebt seine Zeitberechnung der Verbrennung Hamburgs (S. 45) nur als Vermuthung. Jedenfalls folgt hieraus noch kein Beweis für die Unechtheit des Chronicon, so wenig, als aus dem Einwande, dafs die Chronik zum J. 840 Anskars Anwesenheit in Corvey behaupte, deren kein sonstiges Zeugnifs gedenke; denn Rimbert, Anskars Biograph, hat, wie unser Verf. S. 119 gegen S. 19 der gekrönten Preisschrift zeigt, keineswegs „*alle* Schritte seines Lehrers begleitet". Doch hat des Verf. Berufung auf Dahlmanns Note zu Cap. 7 der *vita Anskarii* bei Pertz, II. 694, keinen Boden; denn Dahlmann unterstützt seine Bemerkung a. a. O. gegen Rimbert durch eben das Wedekindsche *Chron. Corbej.*, dessen Echtheit bestritten wird. Auch Schaumanns Ausstellung (S. 50) gegen das *Chron. Corbej.*, wenn dieses zum J. 855 berichtet, „zu Meppen seyen bei Grundsteinlegungen Versteinerungen und ein Anker gefunden worden", wird zwar von unserm Verf. S. 120 beseitigt: allein konnte nicht die aus Leibnitz's *Protogaea* daselbst angeführte Stelle Falcken, wenn dieser das *Chron. Corbej.* erdichtet hatte, auf jene Angabe geleitet haben? Endlich legt Schaumann selbst auf seine Ausstellung kein Gewicht; denn er setzt S. 50 hinzu, dafs er aus dem (allerdings Nichts beweisenden) Umstande keine Folgerung ziehe.]

Wenn Falcke als Todesjahr des Abtes Warinus in seinem *Cod. Traditt.* p. 311. das J. 853, so auch in den *Fragm.*

Corb. bei Wedekind N. 25 S. 276, statt des richtigen Jahres 856 (das auch in seinem *Entwurfe* S. 8 steht) angiebt: so erklärt diefs unser Verf. S. 121 für einen Lesefehler, da in den von Falcke benutzten *Fasti* 856 steht. Die Angabe der Grenzen von Thüringen und Sachsen in dem 68. *Fragm. Corb.* (bei Wedekind S. 325) wird von unserm Verf. S. 122 durch eine Stelle der *Fasti* (bei Pertz, *Monum. Germ. hist.* V. 9) als echt nachgewiesen. — Den letzten Einwand der Gegner: „Mehrere Zeitangaben des *Chron. Corbej.* stehen mit der *vita Anskarii* in offenbarem Widerspruche", stellt unser Verf. S. 122—133 als Nichts entscheidend dar, weil Adam von Bremen Cap. 18. u. 24. ausdrücklich bemerke, dafs in der *vita Anskarii* die Zeitbestimmung nur dunkel angedeutet sey, weshalb er (Adam von Bremen) Manches zeitgemäfser geändert habe. Hierauf prüft unser Verf. die verschiedenen Zeitangaben nach der Ordnung der Begebenheiten und nach den Zeugnissen der Quellen; insbesondere sucht er die Zeitbestimmung der zweiten Reise Anskars nach Schweden, welche die Gegner in das J. 853 oder 854 setzen, S. 130 f. dadurch aufzuklären, dafs er eine andere Anordnung der Kapitel in der *vita Anskarii* des Rimbert für nothwendig hält, weil Cap. 31. und 32. sich genau an Cap. 24. anschliefsen. Auch Wedekind sey auf einem andern Wege zu demselben Resultate gelangt.

[Vergl. den im Eingange dieses Berichtes (S. 112 f.) schon angeführten Aufsatz im *Hamburg. Corresp.* 1839, N. 192. Durch diese gründlich geführte Untersuchung, deren Ergebnifs, wenn man die von zwei Verfassern geschriebene *vita Anskarii* nach der bisherigen und nach der jetzt vorgeschlagenen Kapitelfolge im Zusammenhange liest, mehr als hypothetisch ist, wird der Einwand der Gegner wenigstens sehr geschwächt. Was den Tod Ansfrids zum J. 865 des Chronicon betrifft: so folgt daraus nicht, dafs dieser zu Corvey erfolgt sey; auch läfst der kurze Satz bei Rimbert Cap. 33: *apud nos* (zu Bremen) *aliquamdiu conversatus*, die Möglichkeit zu, dafs Ansfrid vor seinem Tode eine Reise nach Corvey gemacht habe. Indefs bleibt dennoch die Erzählung des Chronicon zum J. 865 schwankend, dunkel und verdächtig; denn Ansfrids Besuch in Corvey, dann der Bericht von dem, was in Corvey geschah, hierauf der Schlufssatz vom Tode Ansfrids ohne Angabe des Ortes haben keinen innern Zusammenhang. Doch könnte das *retulit* auch eine briefliche Mittheilung bedeuten, wenn *rediit* auf *Sueonum* folgte, das *ad nos* aber vor *retulit* stände. Im folgenden Satze wird von einer *accepta re-*

latione gesprochen. Jedenfalls ist die Fassung sehr nachlässig, wo nicht durch flüchtiges Abschreiben entstellt, darum aber noch kein Beweis von Falcke's grober Erdichtung.]

2) Dem allerdings erheblichen Einwurfe, dafs in dem *Chron. Corbej.* viele einheimische, dem Kloster wichtigere Ereignisse nicht erwähnt, andere dagegen, die dasselbe wenig oder nicht berühren, gemeldet werden, setzt unser Verf. S. 135 entgegen, dafs dieser Vorwurf auch den *Fasti Corbej.* gemacht werden kann, deren Zweck war, die Jahresereignisse kurz aufzuzeichnen; jene Chronik habe nur Zeitereignisse und Nachrichten enthalten, die den Mönchen kund geworden und die sie, wie es von einigen Aebten befohlen war, bald kürzer, bald ausführlicher aufschrieben, daher die Lücken, die mangelhafte Fassung je nach der Fähigkeit und dem Fleifse des jedesmaligen Chronisten. Hätte Falcke für seine „*Geschichte Corvey's*" das *Chron. Corbej.* zusammengesetzt: so würde er doch wohl, statt so vieler für diesen Zweck nicht geeigneten Angaben, eine Menge anderer, die für ihn von gröfserer Wichtigkeit waren, aufgenommen haben (S. 136).

3) Dafs die Chronik nichts Eigenthümliches enthalte, wird S. 137 widerlegt, ob aber von Werth für die Geschichte, ist eine andere Frage. Wichtiger sey der Einwurf, dafs man in ihr genealogische und geographische Angaben finde, die zur Bestätigung Falcke'scher Hypothesen in seinem *Cod. Traditt. Corbej.* dienen. Dagegen bemerkt unser Verf., dafs auch andere Quellenschriften dergleichen Notizen enthalten, und dafs gerade Corvey wegen seiner zerstückelt und entfernt liegenden Besitzungen auf solche geographische Angaben einen Werth habe legen müssen. Ueber die verwandtschaftlichen Angaben des Chronicon bemerkt der Verf. S. 138—140 zum J. 826, dafs in der *Translatio S. Pusinnae* Cap. 2. ein Graf Eckbert und seine Gemahlin, die Herzogin Ida, als die Eltern des Bischofs Warinus genannt werden, und dafs aus einer andern Stelle die Behauptung, Ida sey die Schwester Adalhards und Wala's gewesen, sich wohl vertheidigen lasse. Vergl. Pertz, *Monum. Germ. hist.* II. p. 569. und 682.[28]). Auch führt der Verf. Beispiele an, dafs die Schriftsteller des

28) In Ansehung der Abstammung dieser *Ida*, *Ducissa*, *Ecberti*, *Ducis Saxoniae*, *conjuge*, *ex origine Carolingica*, beruft sich Falcke in der Vorrede zu seinem *Cod. Traditt. Corbej.* fol. 2 a. auf die *Annales Paderb. Nic. Schatenii*, auf die *Acta Sanctorum Bollandi* et *Henschenii*, auf *Leibnitii Scriptores rerum Brunsvicensium* u. s. w.

Mittelalters in ihren genealogischen Angaben nicht vollständig sind, dafs man also, wenn sie *ein* Glied der Familie nicht anführen, dessen Nichtexistenz daraus nicht folgern könne. — Die Angabe des Chronicon zum J. 827 von der Verwandtschaft Thiatgrins bestätigen Snakenborgs Annalen zum J. 840, und unser Verf. bemerkt S. 141, dafs auch Paullini sie behauptet habe, folglich könne sie keine Falcke'sche Hypothese seyn. Die von den Gegnern geleugnete Existenz des im Chronicon zum J. 835 genannten Grafen Gerold wird von unserm Verf. aus mehrern älteren Schriften nachgewiesen (S. 141 f.). Auch Paullini hat sie behauptet. Die genealogische Anführung zum J. 922 und Falcke's (irrige) Vermuthung §. 279. und p. 369. des *Cod. Traditt.*, dafs die Gemahlin Erdags eine Tochter Ludwigs des Deutschen gewesen, so wie die auch von andern Chronisten behauptete Verwandtschaft des Königs Conrad I. mit dem Carolingischen Hause, wird von unserm Verf. S. 143—145 wenigstens gegen den Vorwurf eines von Falcke verübten schamlosen Betruges gut vertheidigt, und wenn man die Stelle des *Cod. Traditt.* p. 369. nachliest, so wird man Falcke einer solchen *Absicht* nicht für fähig halten.

4) Wenn die Gegner behaupten, die Darstellung der Ungarnkämpfe, mit Widukind und den *Fasten* verglichen, zeuge gegen die Echtheit der Chronik: so sucht unser Verf. S. 146—150 und ausführlicher S. 191—198 zu zeigen, dafs die erste Schlacht des Königs Heinrich gegen die Ungarn im Balsamer-Gaue im J. 932 und nicht, wie Neuere die betreffende Stelle der *Fasti* lesen, im J. 938 vorgefallen und dafs die Erzählung des *Chronicon* in sich klarer und zusammenhangender sey, als die des Widukind.

Zum dritten Abschnitte, S. 150—205.

Im 3. Abschnitte stellt der Verf. seine Beweise *für* die Echtheit des *Chron.* und der *Fragm. Corbej.* auf, im 1. *Kapitel* zuerst die *äufseren* (S. 151—168).

Er sagt *erstens,* Falcke habe nicht nöthig gehabt, geschichtliche Belege zu seinen Werken zu erdichten, weil ihm das Archiv zu Corvey reichliche Materialien geliefert.

[Warum hat aber Falcke noch in der Vorrede zu seinem *Cod. Traditt. Corbej.* so viele *Addenda* beigefügt und am Schlusse nur das *Registrum Sarachonis* als die einzige Mittheilung aus dem Archive genannt, die übrigen aber, wie *Fasti, Annales* und *Chronicon* mit einander verwech-

selt? Der Fürstabt hat in seiner Antwort an den Herrn von Münchhausen, Letzner in seiner Chronik, z. B. beim Abte Bovo II. (2. Aufl. Bl. 80b), die Zersplitterung und den Verlust alter Handschriften erwähnt, Paullini hat dasselbe gesagt und Mittheilungen wiederholt verlangt, auch Falcke hat wiederholt um Mittheilung der Originale gebeten. Paullini hat seine Geschichte des Klosters Corvey, so wie er neue Quellen aufgefunden, mehrmals bearbeitet und sie so wenig, wie Falcke die seinige, vollendet. Es hat sich im Corv. Archive und im Falcke'schen Nachlasse kein Bekenntnifs über mitgetheilte oder zurückgegebene Originale vorgefunden. Falcke hat selbst Materialien gesammelt, diese aber so wenig, als die aus dem Klosterarchive (abschriftlich oder auszugsweise entnommen) einzeln specificirt und seine aus Paullini's Nachlasse erkauften Materialien eben so wenig genau bezeichnet. Paullini und Falcke haben ihre Schriften ausgearbeitet, noch ehe sie alle oder hinreichende Quellen beisammen oder, die sie schon zu haben glaubten, geordnet hatten. Beide hofften, indem sie an ihren Werken arbeiteten, die Originale zu ihren Abschriften und Collectaneen noch zu erhalten. Nach Allem fällt der Vertheidigungsgrund: „Falcke hatte nicht nöthig, geschichtliche Belege zu seinen Werken zu erdichten, weil ihm das Archiv zu Corvey reichliche Materialien lieferte", in sich zusammen. Darum bleibt es aber unbestritten, was der Verf. S. 151—155 bemerkt und wobei er sich auf Adam von Bremen Lib. I. Cap. 32. 35. beruft, dafs in dem gelehrten Corvey viel Geschichtliches aufgezeichnet und gesammelt worden ist; aber wie Viel ging davon später verloren! Man nahm zwar Abschriften von Abschriften: allein die Klosterordnung verfiel. Endlich vernichtete die Plünderung im J. 1634 einen grofsen Theil der urkundlichen Schätze des alten Archivs. Manches wurde wieder herbeigeschafft; aber es blieben Fragmente. Schon Letzner sagt (in der 2. A. seiner Chronik vom J. 1604 Bl. 76a), er habe in andern Klöstern „viel mehr vrkunde befunden, als im Closter Corbei". — Derselbe Letzner (a. a. O. Bl. 77b—77a) versichert, dafs er im J. 1584 in Corvey einen *Catalogum Abbatum,* den man im Stifte „vor den gewissesten" gehalten, bekommen und denselben bei seinem Verzeichnisse der Corvey'schen Aebte benutzt habe. Nach demselben berichtet er (Bl. 80): „Bauo[29]), des namens der erste, ward in *Nova Corbeia* zum vierden Abte erwehlet *Anno domini*

29) Richtiger: Bovo.

889. Regirte daselbst vier Jahr". — Darauf „ward Bauo, des namens der ander, zum fünfften Abt *Anno Christi* 893 beruffen und erwehlet". — „Er war auch ein guter vnd wolerfarner Historicus, vnnd hat ein schönes Werck angefangen, vnd biſs auff seine zeit bracht, Ist aber nach seinem Todte schendtlich Distrahirt worden vnnd vnnützlich verspildert." — „Ist *Anno domini* 904 verstorben." Diese *Annales de sui temporis actis* haben also existirt. Unser Verf. sagt S. 153, Bovo II. habe (wie auch Falcke im *Entwurfe* S. 11 angiebt) von 900 bis 916 regiert; Wigand und Lappenberg halten ihn für den Verfasser dieser *Annales*; Falcke halte aber mit Recht in seinem *Entwurfe* S. 108 einen Bovo [30]), der von 880 bis 890 regiert habe, für den Verfasser. Letzner nennt vier Aebte dieses Namens. Da nun Letzner seine Quelle genau bezeichnet und in der Jahresbestimmung von Falcke abweicht: so muſs Referent der Angabe Wigands und Lappenbergs beipflichten. Bovo III. soll, wie Schaumann S. 89 behauptet, der Verfasser der von Schaumann für echt gehaltenen Erzählung des *Chron. Corbej.* von den Ungarnkriegen in den Jahren 932, 933 u. 938 seyn; er hat nach ihm von 942 bis 948 regiert; nach Letzner (Bl. 81 a) aber von 913 bis 923. Hat nun Letzner Recht: so kann Bovo III. der Verfasser nicht seyn, und man kommt auf Bovo II. zurück. Endlich versichert Falcke in seinem *Entwurfe* S. 119 und 132, daſs viele Corveysche Manuscripte ihm „durch ein besonderes Geschick in die Hände gerathen", und daſs ihm das reiche Corvey'sche Archiv zum freien Gebrauche geöffnet worden: dieſs, argumentirt der Verf., „überhob ihn sowohl der Mühe, als der Gefahr einer Täuschung und eines Betruges". Dagegen wird von den Gegnern bemerkt, F. habe mit urkundlichen Schätzen geprahlt, er habe sie nicht diplomatisch genau angegeben, nicht einmal das, was er in Paullini's Nachlasse gefunden; er habe wohl viele Abschriften gesammelt, aber nicht die Originale zur Vergleichung erhalten, und in der Voraussetzung, diese noch aufzufinden, seine Geschichte Corvey's bearbeitet. Jedenfalls bleibt es ein Räthsel, wohin die alten Manuscripte, auf die er doch so groſsen Werth legte, nach seinem Tode gekommen sind, da das Landesarchiv zu Wolfenbüttel (s. oben S. 128 f.) nur Abschriften von seiner Hand erhalten hat.]

Sodann will der Verf. darthun (S. 155—158), daſs Spuren von Erdichtungen sich nirgends in Falcke's literarischem Nachlasse finden. Man hat, sagt er, die unver-

30) Nach S. 9 des *Entwurfs* wäre dieser Bovo der I. dieses Namens.

fälschte Mittheilung einer nicht geringen Anzahl klösterlicher Urkunden, die F. hat abdrucken lassen, durch angestellte Vergleichung nachgewiesen. Warum will man denn Falcken gerade da, wo die Vergleichung mit den (nicht mehr vorhandenen) Originalen nicht Statt finden kann, einer absichtlichen Täuschung und eines überlegten Betruges beschuldigen? Hätte Falcke täuschen und betrügen wollen: so würde er die Sache nicht so verkehrt angefangen und in sein *Chron. Corbej.* und die *Fragmenta* so viele Angaben gesetzt haben, die von seinen früheren historischen Ansichten und Behauptungen bedeutend abweichen.

Daraus aber, dafs F. nicht nur das Original des *Chron. Corbej.* aufs Genaueste beschreibe[31]) und die Gelehrten auffordere, seine von ihm noch herauszugebende ausführliche Geschichte Corvey's mit den ebenfalls von ihm noch herauszugebenden Originalen, aus denen er eine Menge von Stellen eben so unbefangen, wie aus andern von ihm benutzten Handschriften mittheilt, zu vergleichen, sondern auch häufig irrige, auf ungenügenden Beweisstellen beruhende unzuverlässige Behauptungen mit Eifer widerlege, so wie selbst sich als einen strengen Beurtheiler verfälschter und untergeschobener Documente zeige, folgert der Verf., dafs man Falcken eine solche Unverschämtheit und Frechheit, die Welt dennoch mit einem von ihm erdichteten Chronicon zu täuschen, nicht zutrauen könne. Vielmehr liefere die im Wolfenbüttler Archive befindliche Abschrift der Chronik den Beweis, dafs F. sie, wie die der *Fasti*, von einem sehr alten Originale [oder von einem alten Copialbuche] genommen habe; diefs sehe man an der Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Schreibart, an den Correcturen, selbst an einigen Lese- und Schreibfehlern und an Randbemerkungen, wovon Beispiele gegeben werden. Auch der Archivsecretär Meine habe, als er die Falcke'sche Handschrift für den Hofrath Scheidt copirte, nicht unbedeutende Schreibfehler, die der Verf. in der Beilage V (S. 241 f.) sorgfältig nachweist, begangen. Noch mehr spreche für die Echtheit einer alten Ur- oder Abschrift, dafs Stellen aus dem *Chron. Corbej.* lange vor F. wörtlich angeführt werden (S. 160—162), z. B. aus Wisselbecks (gest. 1395) *Chron. Huxariense* pag. 74. der Aus-

31) In der Stelle der Vorrede des *Cod. Traditt.* fol. 8b.: *Provocavi* u. s. w., unterscheidet zwar Falcke die *Fasti* und das *Chron.*: allein die Beschreibung ist nicht genau, und dabei steht noch ein *Videtur*.

gabe von Paullini[32]). Wenn nun, schliefst der Verf. weiter, Wisselbeck hier ein *vetus Registrum*, was so viel bedeutet, als *Chronicon*, oder ein *antiquum Diarium*, beide aus dem Kloster Corvey, vor Augen hatte, und Falcke das *vetus Registrum* nach dem J. 1740 wieder auffand und es, wie das Original der *Fasti*, abschrieb, aber, weil er es ohne Ueberschrift vorfand, *Chron. Corbej. Manuscr. et coaetaneum* nannte: so sey die Echtheit desselben erwiesen.

[Aber eben so möglich ist es, dafs Falcke, oder (was dem Ref. glaublicher erscheint) ein Anderer vor ihm, Fragmente von alten echten Handschriften vorfand, wohl auch selbst zusammengebracht und Unleserliches oder Wortlücken ergänzt hatte, sie für Bruchstücke jenes alten *Registri* oder *Diarii* hielt und als *Chronicon* zusammensetzte, in der Hoffnung, noch Mehr, vielleicht das Ganze aufzufinden. Dann ist das *Chron. Corbej.*, welches F. gewöhnlich als *nostrum*, als sein eigenes bezeichnet, als Ganzes ein Machwerk, obwohl in seinen Bruchstücken, Flicklappen grofsentheils echt, und es fragt sich nur, ob F., oder ein Anderer, z. B. Paullini nach Wigands Darstellung, der Compilator sey.]

Dafs aber Falcke dieser Compilator nicht seyn könne, folgt, wie aus allem Früheren, nach unserm Verf. S. 162—168 schon daraus, dafs F. die Chronik an einigen Stellen offenbar falsch erklärt hat. Der Verf. führt drei Stellen an, darunter die über die Irminsul, über die Lage des Lagers bei Radi und die der Pfalz Werla. Nach Bode im *Braunschweig. Magazin* vom J. 1823, St. 19—21, sey jenes Radi *Rethen* im jetzigen Amte Gifhorn, Werla aber die spätere *Elmsburg* unweit Schöningen.

Im 2. *Kapitel* führt der Verf. den Beweis für die Echtheit des *Chron.* und der *Fragmenta* aus der *Sprache und Darstellung*. Er findet beide mit der dem 8. 9. 10. 11. 12. Jahrhundert eigenthümlichen Sprachweise übereinstimmend. Die Sprache der Vulgate sey die Grundlage gewesen; später, besonders seit der Zeit der Ottonen, habe man Römische Redensarten und Ausdrucksweisen gebraucht; dann, nach den Zeiten der Fränkischen Kaiser, sey mit dem Verfalle der Klosterzucht das Studium der Alten vernachlässigt worden. So erkenne man auch im Anfange des *Chron. Corbej.* die Benutzung der Sprache der Vulgate

32) Dieses *Chron. Huxar.* wird aber (vergl. Wigand S. 109), wie schon oben (S. 137) erwähnt worden, ebenfalls für apokryphisch gehalten.

und in der Fortsetzung die Benutzung des Cäsar, Virgil und Cicero.

[Ref. kann jedoch in dem Anfange des *Chron.* bei Wedekind, S. 374 bis 376, den Styl des 8. und 9. Jahrhunderts nicht erkennen und hält ihn für späteren Ursprungs, wo der Schreiber oder Sammler der Chronikfragmente, um, nach der Ansicht seiner Zeit, Corvey's Geschichte bis auf die Zeiten Carls des Grofsen zurück zu führen, eine Einleitung vorsetzte. Es kommen zwar darin die Ausdrücke und Namen: *secus* (später *ad* oder *super), UUisera* (im 11. u. 12. Jahrh. *UUisura), in pago Auga* vor: aber der Styl der Einleitung im Ganzen ist ausgebildeter, als er in der zweiten Hälfte des 8ten und im 9. Jahrhundert war und seyn konnte.]

Der Verf. beruft sich, die Sprache und Ausdrucksweise der Chronik im Einzelnen betrachtend, S. 174 ff. 1) auf die Eigen- und Ortsnamen. Jene sind Anfangs nur Taufnamen und verwandeln sich seit dem 12. Jahrh. nach und nach in Geschlechtsnamen. Diefs hat Falcke in seinem *Entwurfe* nicht beachtet: aber im *Chronicon* sieht man den zeitgemäfsen Gebrauch. Hier sind an verschiedenen Stellen dieselben Eigen- und Ortsnamen verschieden geschrieben: diefs kann als Beweis für mehrere Verfasser des *Chronicon* gelten; auch ist die Ungenauigkeit in der Bezeichnung den früheren Zeiten des Mittelalters eigen. Beispiele beim Verf. S. 175. — 2) erinnert der Verf. an viele der Schreibart des früheren Mittelalters eigenthümliche Ausdrücke und falsche Constructionen, die im *Chron. Corbej.* vorkommen. Beispiele S. 176, wo auch der Ausdruck *praepositus* statt *advocatus* nachgewiesen wird. — 3) führt er einzelne Redensarten und ganze Sätze aus der Vulgate und aus Römischen Schriftstellern an, welche in dem *Chronicon* vorkommen, wie bei andern gleichzeitigen Schriften, weil sie bei der Unbehülflichkeit des Chronisten im Lateinischen Ausdrucke als hergebrachte, in den Schulen erlernte Phrasen gleichsam stereotypisch geworden waren. Unser Verf. hat Beispiele mit grofsem Fleifse gesammelt S. 178—182.

[Die Gegner sagen freilich: der belesene Falcke war geschickt genug, die Sprachweise des Mittelalters in seinem Machwerke nachzuahmen: aber hatte der so vielseitig beschäftigte Mann dazu die Zeit? hatte der anerkannt ehrliche Mann dazu die Neigung und den Willen? Wir sind überzeugt: Nein.]

Im 3. *Kapitel* stellt der Verf. Beweise der Echtheit auf, die sich auf den *Inhalt* der Chronik gründen. Im All-

gemeinen bemerkt er, dafs die erheblichsten Lücken der Chronik meistens in solche Jahre fallen, in welchen die wissenschaftlichen Studien der Corveyschen Mönche durch Unruhen, Feuersbrünste und dergleichen Unordnungen unterbrochen waren, dafs aber das Vorhandene als gleichzeitige Aufzeichnung denkwürdiger Begebenheiten anzuerkennen sey, weil es sich lebendig, frisch und anschaulich, dabei schlicht und einfach darstelle (als Beispiele sind Stellen angeführt) und weil es Nichts enthalte, was den echten Quellen widerspreche, diese vielmehr bestätige und ergänze (S. 184). Er führt die *vita Adalhardi* an: dieser, der ältere, sey der erste und eigentliche Gründer des Sächsischen Corvey, wie auch das Chronicon berichte, nicht der jüngere, den das Chronicon daher übergehe. Damit stimme Wisselbeck, der echte Quellen aus dem Kloster benutzt habe, überein (S. 187). Ferner bemerkt unser Verf. S. 191, die Chronik erwähne nirgends der Insel Rügen, weil die spätere, auf einer untergeschobenen Schenkungsurkunde beruhende Sage aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts zur Zeit der Abfassung dieses Abschnittes des *Chron. Corbej.* (um 844) noch nicht entstanden war, in die Zahlenreihe der *Fasti* aber, nach Wigands Versicherung (*Archiv*, V. 1. S. 8) erst von einer Hand aus dem 12. Jahrhundert zum J. 844 eingeschoben worden ist.

[Dieser Umstand scheint Ref. nicht unwichtig. Freilich drehen die Gegner den Beweis um: eben deshalb, weil ein moderner Schriftsteller das Chronicon aus alten Quellen excerpirte und die Schenkung der Insel Rügen als eine leere Sage erkannte, stimmt sein Chronicon mit den echten alten Quellen überein.]

Der 4te und letzte Paragraph des 3. Kapitels (S. 198 ff.): „Von den Voigten des Klosters und von einigen gleichzeitigen Ereignissen", begegnet Schaumanns Behauptung S. 72 ff., dafs der Inhalt des Chronicon vom J. 984 an von dem Bisherigen ganz absteche [was aber an sich schon auf einen neuen Verf. schliefsen läfst], indem es mit jedem Satze immer den nächsten Erben des Voigtes *Ecberti monoculi* zu erläutern und dadurch den §. 430 des Falcke'schen *Cod. Traditt.* zu beweisen scheine. Dagegen zeigt unser Verf., dafs dieser §. 430 eine Tradition von Gütern und die Abwehr der Ansprüche Paderborns an die geistliche Jurisdiction über das Stift Corvey bezwecke, was der Schlufs der Note q ausdrücklich besagt; ferner dafs das *Chronicon* zum J. 988 nicht von dem Corveyschen Kirchenvoigte Bruno, wie Schaumann annimmt, sondern von dem Cölner Erzbischof dieses Namens spreche; dafs die Erb-

folger Eceberts sich nicht einmal vollständig aus jenen Sätzen nachweisen lassen, was doch Falcke, wenn diefs seine Absicht gewesen wäre, gewifs würde ergänzt haben, zumal da noch mehrere Voigte, wie der Verf. S. 202 f. darthut, aus zuverlässigen Quellen nachgewiesen werden können; dafs die sämmtlichen Mittheilungen der Chronik seit 984 sich viel einfacher und natürlicher entweder auf Schenkungen an das Stift, oder auf bemerkenswerthe Ereignisse, welche die Voigte und Aebte des Klosters betreffen, zurückführen lassen, was auch schon aus §. 430 des *Cod. Traditt.* folgt. Daher das *Anima ejus requiescat in pace* zu dem J. 988 und das *Cantavimus ei requiem* zu den Jahren 1009, 1045 und 1057, weil für die Schenkungen Seelenmessen gelesen wurden. Wie bedeutend die Voigte für das Stift, folglich auch für die Erwähnung in der Chronik wurden, setzt der Verf. S. 201 ff. aus einander.

[Ueberhaupt kann man, wenn man ohne vorgefafste Meinung die Citate des *Chron.* und der *Fragm.* in dem *Cod. Traditt.* im Zusammenhange liest, die Unbefangenheit des guten Glaubens, mit welcher Falcke sich auf jenes beruft, nicht verkennen und ihm einen so unverschämten Betrug, wie ihm Schuld gegeben wird, nicht zutrauen. Seine schon früher nachgewiesene geistige Individualität: Phantasie und Leichtgläubigkeit, Flüchtigkeit und Festhalten an vorgefafsten Meinungen und Lieblingshypothesen, konnte ihn irre führen, selbst da, wo er mit redlichem Willen, obwohl mehr mit mikrologischem Fleifse, als mit kritischem Geiste, forschte und prüfte, aber nicht zu einer künstlichen, arglistigen und eben so frechen, als schwierigen Erdichtung und Fälschung verleiten, die ihn als Schriftsteller, als Menschen und als Geistlichen vor der Nachwelt brandmarken und in seinem eigenen Bewufstseyn vernichten mufste. In dieser Hinsicht hat das vom Verf. S. 217 ff. mitgetheilte Concept eines Briefes von Falcke an den geh. Justizrath von Praun, vom 20. Dec. 1748, psychologische Beweiskraft. Es bleibt zwar stets der Verdachtsgrund übrig, wie die Urschrift des *Chron. Corb.* so spurlos habe verschwinden können: dieser Grund schliefst aber, wie schon bemerkt worden ist, die Möglichkeit nicht aus, dafs sie eben so, wie die der *Fasti,* und das alte Corveysche Copialbuch noch aufgefunden werden kann. Und wenn man unter den Ueberresten des Corv. Archivs weder den *Cod. Traditt.,* noch das *Registr. Sarach.,* noch den *Cod. Widukindi* im Originale gefunden hat, diese aber dennoch existirt haben: so läfst sich diefs wohl auch von einem alten echten (später interpolirten) *Chron. Corbej.* annehmen.]

Wir fassen das bisher Referirte in Folgendem zusammen. Wenn das angebliche *Chron. Corbej.* in der Falcke'schen Abschrift, die sich zu Wolfenbüttel befindet, und die genauer ist, als die in Wedekinds Noten abgedruckte Hannoversche Abschrift, welche der Braunschweigische Secretär Meine von jener für Scheidt genommen hat, nicht als ein Ganzes vorliegt, vielmehr der Zusammenhang des Vorliegenden durch viele Lücken zerrissen ist: so ist es jedenfalls bedenklich, über das *Chron. Corbej. als ein Ganzes* entscheidend zu urtheilen. Dasselbe gilt noch mehr von der Beurtheilung der *Fragmenta Corbej.*, welche Bruchstücke eines *Chron. Corbej.* seyn sollen [33]. Die Irrthümer und Blöfsen aber, welche sich in dem Falcke'schen *Cod. Traditt. Corbej.* nachweisen lassen, können eben so wenig ein entscheidendes Urtheil über das *Chron. Corbej.* und die *Fragmenta* begründen, da man weifs, dafs der *Cod. Traditt.* nach und nach entstanden und gedruckt worden ist, während F. noch nicht alle Materialien beisammen hatte. Ueberdiefs wurde jenes Werk im Satze von Harenberg corrigirt, welcher sich dabei manche Aenderungen in seiner bekannten Manier erlaubt hat [34]. Selbst die geographischen und noch mehr die genealogischen Commentarien des *Cod. Traditt. Corbej.* können nicht entscheiden; denn bei den meisten entwickelt F. seine Schlufsfolge so unbefangen, dafs man sogleich das Hypothetische seiner Annahmen erkennt, bei einigen sagt er diefs selbst, und seine vielen *Addenda* beweisen, dafs er mit seinen Forschungen, als er das Werk bereits in Druck gegeben, noch nicht zu Ende war; daher seine Entschuldigung in der Vorrede durch das: *Dies diem docet.* Wenn F. nun an mehrern Orten seine Behauptungen als unzweifelhaft auf das *Chron. Corbej. Mst.* stützt, diese von ihm für echt gehaltene Quelle aber nach späterer Prüfung sich als eine trübe, unsichere, ja, unechte Quelle erwiese: so begründet diefs noch nicht den Verdacht, geschweige den Beweis, dafs er, um in seinen Conjecturen Recht zu be-

---

33) Mit Recht bemerkt Schaumann darüber a. a. O. S. 86: „*Ein Urtheil zu fällen*, ist *rein unmöglich*, da sich nur kurze, fragmentarische Stellen *ohne Zusammenhang* finden", — und in der Note: „Einzelnheiten aus Einzelnheiten lassen unmöglich einen Schlufs auf das Ganze zu". Man vergl. damit, was Schaumann in den *Gött. gel. Anz.* 1839 St. 49 S. 484 über die Beurtheilung der Echtheit des *Chron. Corbej.* bei den Begebenheiten vor 932, 33 und 38 sagt, und wodurch er seine Ueberzeugung von der Echtheit dieses Mittelstücks des Chronicon motivirt.

34) Siehe oben S. 115 f.

halten, das ganze *Chron. Corbej.* sammt den *Fragm. Corbej.* erdichtet habe. Warum sollten nicht einzelne Bruchstücke alter Handschriften von *Annales*, von einem *Registrum Corbej.*, warum sollte ihm nicht ein *Chron. Corbej.*, ohne Titel, in lückenhafter Gestalt, von einem Dritten, oder von mehrern Compilatoren vor ihm ohne Kritik, in verschiedenen Zeiten, aus älteren Handschriften theils copirt, theils excerpirt, auch wohl theilweise ergänzt und zusammengetragen, in die Hände gekommen seyn?

Es war daher überaus verdienstlich, dafs ein gründlicher Kenner des Corveyschen Archivs, Paul Wigand, über *die Corveyschen Geschichtsquellen* einen umfassenden Bericht erstattete und, was nothwendig damit zusammenhing, den Ursprung und Inhalt des sogenannten *Chron. Corbej.* nebst *Fragm.* einer kritischen Prüfung unterwarf. Diefs that er in der trefflichen Schrift unter obigem Titel. Zwar sagt er S. 2: „das Resultat der Untersuchung sey gewesen, dafs die Chronik unächt, ein späteres Machwerk, theils Compilation aus alten Quellen, theils eigene Erfindung des Compilators sey". Allein er führt alle Verdachtsgründe der Erdichtung oder Verfälschung des *Chron. Corbej.*, die gegen Falcke zeugen sollten, auf Paullini zurück, dem F., obwohl in manchen Puncten später von ihm abweichend, gefolgt sey[35]). Diefs veranlafste den Verf. der oben von uns dargelegten und beurtheilten Vertheidigungsschrift, einen *Nachtrag* von vier Quartseiten im Dec. 1841 an die hist.-theol. Gesellschaft in Leipzig einzusenden. Aus diesem *Nachtrage* führt Referent Folgendes an:

1) Wigand theilt (a. a. O. S. 60) eine Stelle aus einem Autographum Falcke's[36]) mit, in welchem dieser sagt: Da Paullini in seiner *historia Corb. Latina manuscripta* eine Bulle Johannis XV. vom J. 989 „so accurat exhibirt: so wird mir daraus sehr wahrscheinlich, dafs er auch das Original dieser Bulle aus dem (Corv.) Archiv müsse weggestohlen und, wie andere Sachen, als z. E. das

---

35) Wigand sagt a. a. O. S. 152: „Als Urheber der falschen Chronik ist einstimmig Falke beschuldigt und verurtheilt worden; doch hat man aus vielfältigen Indicien und Verdachtsgründen nur einen künstlichen Beweis zusammengesetzt, ihn aber der That nirgend vollständig überführen können."

36) Aus diesem Bruchstücke eines Briefes, der kein Datum enthält, aber, wie Wigand S. 72 anführt, „kurz vor dem Drucke der Traditionen geschrieben zu seyn scheint", ergiebt sich, dafs Falcke selbst wohl das Meiste und Wesentliche, was er von Paullini erworben hatte, für echt und aus alten Quellen entlehnt hielt.

Registrum bonorum et proventuum abbatiae Corb.: Abbatis Sarachonis und das weitläufige *chronicon Corbejense*, mit sich genommen haben. Indeſs habe ich für seine *manuscripta* gegeben 153 Thaler. — *Wo aber die originalia nach seinem Tode geblieben, das weiſs der Himmel.*" Hieraus folgert Wigand, daſs Falcke das *Reg. Sarach.* und ein *Chronicon nur in Abschrift* von Paullini erworben habe, folglich ein sehr groſser Verdacht der Compilation des Chronicon auf diesen falle. Dagegen bemerkt der Nachtrag: die Identität jenes *weitläufigen* und des in Wedekinds Noten abgedruckten *kurzen* Chronicon sey nicht erwiesen.

[Ref. möchte doch die Identität dadurch nicht für widerlegt halten; denn Falcke sagt: *das weitläufige*, also im Gegensatze zu dem *kurzen*. Da nun die Kürze des fraglichen Chronicon in seinem lückenhaften Zustande liegt: so möchte jenes weitläufige Chronicon das *vollständigere Chron. Corbej.*[37]) gewesen seyn, welches Paullini aus dem Archive mit sich genommen.]

Ferner behauptet der Verf.: Falcke *konnte* aus Paullini's Nachlasse kein *Chron. Corbej.* erhalten; denn er (der Verf. des Nachtrags) erinnere sich sehr bestimmt, in einem Bande der *Hannöverschen gelehrten Nachrichten* ein *vollständiges* Verzeichniſs *aller* Paullinischen Handschriften gelesen, darunter aber *kein Chronicon Corbejense* gefunden zu haben.

[Dieser wichtige Umstand ist, weil der Verf. seine Quelle nicht citiren kann, unerwiesen. Da der Paullini'sche Nachlaſs aus Falcke's Nachlasse in die Jenaische Universitätsbibliothek gekommen seyn sollte: so wurde von uns deshalb dort Erkundigung eingezogen, und wir erhielten von dem Herrn Bibliothekar geh. Hofrath Göttling zu Jena die gefällige Auskunft: „Es befinden sich auf der Jen. Universitätsbibliothek zwei Foliobände der Paullini'schen Correspondenz mit seinen Zeitgenossen, besonders mit Leibnitz. Woher diese Bände Professor Buder, in dessen Bibliothek sie sich befinden, erhalten habe, ist nicht bekannt. Ein Verzeichniſs der Briefe, welche hauptsächlich das *Collegium Imperiale historicum* angehen, ist

37) In welches, nach Wigand a. a. O. S. 71 f., die *Fasti* (oder *Annales*) mit hineingeflochten waren, und aus welchem Falcke das, was er für echt hielt, unter dem Titel: *Chronicon Corbej. nostrum coaetaneum* absonderte; daher die Lücken. Auch von den echten *Fasti* erhielt F. eine Abschrift (das Corv. Copialbuch mit der Bezeichnung: *Descripta sunt haec sequentia ex antiquissimis membranis* u. s. w.). Dann vereinigte er seine von diesem genommene Abschrift mit jener fragmentarischen Zusammenstellung und bezeichnete beide Abschriften als *Fragmenta chronici pervetusti* u. s. w.

nicht vorhanden. Fragmente von *Codd. Corbej.*, namentlich vom *Chron. Corbej.*, sind nicht vorhanden; aber die Leibnitzischen Briefe beziehen sich mehrfältig darauf" [38]).]

Wäre Paullini Verf. unserer Chronik: so würde, statt des mannichfach Widersprechenden, sich mehr Uebereinstimmendes mit dem Inhalte der Chronik in Paullini's *späteren* Schriften nachweisen lassen.

[Hier fehlen die Beweisstellen und die nähere Zeitbestimmung. Indefs kommt darauf Wenig an, weil Paullini bekanntlich seine Geschichte von Corvey drei Mal, je nach seinem Privatzwecke, für diese oder jene Interessen zusammenschrieb. Wenn man nun die von Wigand a. a. O. im Anhange S. 156—184 mitgetheilten Auszüge aus Paullini's Originalbriefen von den Jahren 1684—1692 durchliest: so mufs man seinem Urtheile (S. 28, vergl. S. 62 f.) beipflichten: Paullini war eitel, anmafsend, ein Vielwisser ohne gelehrte Grundbildung; er will sich wichtig machen, die wichtigsten Sachen gefunden und gerettet haben; aber nirgends bezeichnet er genau seine angeblichen Originale. Paullini schreibt u. A. (S. 157) an den Corv. Capitular Adelhard von Bruch: „Wollen Ew. Hochwürden aus Dero Archiv mehrere Nachrichten (über das ehemalige Kloster Brenkhausen) zulegen und mittheilen: wollte ich — viel zusetzen und ein artiges *Chronicon* von dieser Stäte aushecken, so grofses Licht anblasen könnte." S. 167 f. bietet er eine ganze *historia Corbej.* gegen Belohnung von 100 Thalern an. — „Gefällt Herrn Probst von Felde das lateinische *chronicon Brenchusanum,* kann er's um eine Recompens erhalten." Er wiederholt S. 168 f., den 14. Dec. 1691, sein Erbieten, jene „vollkommene *hist. Corbejens. juxta seriem omnium Abbatum, ab ipsis originibus, i. e. anno* 815., bis auf gegenwärtigen Herrn Abt, mit Einrückung alles denkwürdigen, und Beilagen, mehr als 100 päpst- und kayserlicher wichtiger authenticer Diplomaten, — gegen Erkänntnifs meiner Arbeit", stellen zu wollen, und verlangt dafür 200 Thaler. S. 170: „Ich habe ein ganz völliges *chronicon à part* von Stadtberge und vieles Anderes mehr" u. s. w. S. 171 f. giebt er eine Uebersicht seiner Corv. Geschichte. Vergl. S. 176. Er schreibt S. 177 an den Fürstabt Christoph unter dem 28. Febr. 1692: — *„ex solis copiis sparsim collectis integros con-*

38) Ob nun die 4 Foliobände des Paullini'schen Werkes über Corvey vom J. 1683 in der Wolfenbüttler Bibliothek (siehe unten die Beilage) deutlichere Spuren von jenen *Codd. Corbej.* enthalten, darüber giebt vielleicht der dortige Bibliothekar nähere Auskunft.

feci annales". Mit dem Tone und Inhalte dieser Paullini'schen Briefe vergl. man die von Falcke, welche Klippel mitgetheilt hat, und man wird über den Character beider Männer im Klaren seyn. Wigand führt aber auch §. 29—31 und 33—40 (z. B. S. 105 ff., S. 117 ff., S. 132 ff., 138 ff., 143 ff. u. s. w.) viele Data an, in welchen man Paullini als den früheren Autor erkennt, so wie auch Interpolationen und Fälschungen von ihm herrühren. Falcke's Aufsatz in den Leipziger *Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen auf das Jahr* 1739, S. 14—18 (siehe oben S. 121 Anm. 9), enthält Nichts, was, wie unser Verf. vermuthet, näheren Aufschlufs geben könnte. Es ist eine über vier Seiten lange Bekanntmachung des Buchhändlers Renger in Braunschweig, dafs er Falcke's ersten Theil der diplomatischen Geschichte der Abtei Corvey Ostern 1739 unter die Presse geben und auf diesen Theil 6 Thaler Vorschufs annehmen und vor Michaelis bei Auslieferung des ersten Theils den Vorschufs auf den 2. und 3. Theil anzeigen will. Falcke hat zu dieser anpreisenden, Viel verheifsenden-Ankündigung dem Buchhändler seine Feder geliehen und eine ausführliche Nachricht auf einem Bogen besonders drucken lassen, worin ein Mehreres von der Einrichtung des Werkes gemeldet wird. Das Werk soll aus 3 Theilen in Folio bestehen und Urkunden in Kupfer gestochen enthalten, wegen deren Echtheit Falcke sich auf die im Archive zu Corvey befindlichen Originale beruft, so wie viele Nachrichten über die Klöster und Stifter, „welche ehemals mit Corvey verbunden gewesen und zum Theil noch sind", die ihm (Falcken) „von denen berühmten Benedictiner-Abteyen, welche sich zu der hochansehnlichen Bursfeldischen Societät ehemals bekannt haben und zum Theil noch bekennen, in die Hände gerathen"; insbesondere „wird er auch bey Betrachtung der Bibliothek zu Corvey einige Proben von denen alten *Codicibus* geben und dieselben in Kupfer stechen lassen". Diese *Codices* sind nicht genannt. Das ganze Werk sollte nach diesem Prospectus des Buchhändlers nur die Ausführung *des Falcke'schen Entwurfs* vom J. 1738 werden. Die Pränumeranten blieben aus, und später bearbeitete Falcke sein Material unter dem Titel: *Codex traditionum Corbej.* Auf diesen pafst die Inhaltsanzeige jener marktschreierischen Ankündigung; auch das angekündigte dreifache Register ist im *Cod. Traditt.* zu finden, nur ist in der Reihe das zweite geworden, was dort das erste war.]

2) Für die von Falcke behauptete, aber von dem Referenten in den *Götting. gel. Anzeigen* vom J. 1838 St. 204

S. 2035 in Zweifel gezogene Verwandtschaft des Conradinischen Hauses mit dem Carolingischen zieht unser Verf. eine Beweisstelle aus dem *Chronicon Engelhusii* (in Maders *Antiquitt. Brunsvic.*, p. 25.) an, wo auch für den Vers: *Tantus ubi infernus, qui caesos devoret omnes*, welchen Falcke aus dem *Chronicon* citirt, den aber schon Paullini angewendet hat, welcher nach Wigands Vermuthung S. 75 dessen Urheber seyn soll, eine alte Quelle nachgewiesen wird.

[Wenn aber unser Verf. hinzusetzt: *Engelhusius vixit circa annum* 1280.: so ist diess ein Irrthum; denn Engelhusen, dessen *Chronicon* bis zum J. 1420 reicht, starb im Jahre 1434 (siehe Freheri *Directorium*, ed. Koeleri 1734, p. 12.), nach Jöcher im J. 1430.]

3) Dass Falcke im *Chron. Corbej.* von 984—1139 *absichtlich* die Erbschaft des Desenberges mit dem Welfischen Hause in Verbindung gebracht habe, worauf Schaumann wiederholt hingewiesen, schreibt Wigand §. 41 dem D. Paullini zu. Dagegen führt unser Verf. aus den *Antiquitt. Brunsvic.* von Mader p. 239 sqq. eine Urkunde des Kaisers Otto IV. vom J. 1203 an, in welcher der Desenberg ausdrücklich als ein Bestandtheil des Welfischen Gütercomplexes bezeichnet wird.

4) Wigands Behauptung S. 51—54: es finde sich im Corveyschen Archive durchaus keine Spur von dem *Chronic. Corbej.*, steht mit dem, was er selbst in seiner *Geschichte Corveys* Th. I S. 42, 133 u. s. w. geschrieben, im directen Widerspruche.

[Dem Referenten erscheint Wigands Behauptung durch spätere von ihm angestellte Forschungen hinlänglich begründet.]

5) Wigands §. 25 ausgeführte Annahme: Falcke habe aus einem Paullini'schen *Opus* die *Fasti*, *Annales* und das *Chronicon* zu scheiden angefangen, hält unser Verf. für eben so unwahrscheinlich, als willkürlich, weil sie durch Nichts aus dem Paullini'schen oder Falcke'schen Nachlasse sich beweisen lasse.

[Allein weder jener, noch dieser Nachlass ist jetzt ganz vorhanden[39]). Man weiss, dass Falcke vor seinem

39) Was aber von Paullini handschriftlich noch vorhanden ist, bedarf einer näheren Untersuchung, namentlich seine vier Foliobände der Geschichte Corvey's vom J. 1683 in der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Enthalten diese vielleicht Etwas über das „weitläufige Chronicon", welches von Paullini herrührte und in Falcke's Besitze war? Vergl. Wigand a. a. O. S. 71.

Tode viele Papiere verbrannt hat, und Wigand stellt jene Angabe nur als Hypothese auf, um Falcke's Ehre zu retten: F. habe Anfangs (wie schon mehrmals bemerkt worden ist) seine Quellen unbestimmt und schwankend citirt; erst spät, in der Vorrede zu s. *Cod. Traditt.*, nachdem er auf Widersprüche gestofsen, habe er sie zu sichten begonnen und verschieden benannt.]

6) Wigands Behauptung, die Annalen von Snakenburg und das *Chron. Huxariense* von Wisselbeck seyen *Machwerke* Paullini's, erklärt unser Verf. für nicht bewiesen und höchst willkürlich.

[Allein er stellt, nach des Referenten Dafürhalten, nur Vermuthungen und Voraussetzungen als Gründe auf, um die Vermuthungen und Voraussetzungen Anderer zu widerlegen. Sind das *Chron. Hux.* und die *Annales Corbej.* von Snakenburg ein Machwerk Paullini's: so ist darum noch nicht alles Einzelne darin von Paullini erdichtet. Paullini kann aus Bruchstücken, die er aufgefunden und die echt seyn können, wie die Schrift des Paschasius Radbertus *de fide, spe et caritate,* das Ganze zusammengestoppelt haben. Jedenfalls ist von Wigand aus Paullini's Handlungsweise und Briefen der Beweis geführt, dafs dieser einen Leichtsinn, eine Dreistigkeit, einen Egoismus und eine Leidenschaftlichkeit besafs, die ihn jeder absichtlichen Verfälschung der Geschichte höchst verdächtig machen.]

D. Klippel führt diese Gründe für die Echtheit des *Chron. Corbej.* und warum selbst Paullini nicht als Urheber dieses Chronicon angesehen werden könne, in seiner Recension der Wigandschen Schrift in N. 91, 92 u. 93 der *Neuen Jen. Allg. Lit.-Zeit.* 1842 noch weiter aus, wo er sich unter Anderm auf die in Wolfenbüttel aufbewahrten historischen Auszüge Adolph Overhams beruft, welche dieser fleifsige Gelehrte *vor* Paullini's Ernennung zum Historiographen des Stiftes aus dem Corveyer Archive geschöpft habe. Klippel will sie künftig durch den Druck bekannt machen. Insbesondere beruft er sich in seiner Recension der Wigandschen Schrift auf Falcke's Briefe, dafs dieser die echte, älteste Handschrift der *Fasti* und so auch andere alte Schriften [Copialbücher?] aus dem Corvey'schen Archive erhalten und längere Zeit in Händen gehabt habe. Dafs man in Corvey Necrologien (was Wigand verneint) gehabt habe, ergebe sich aus jenen von Overham aus dem Corv. Archive geschöpften Auszügen. Die Stelle im *Chron. Corbej.* zum J. 826 (bei Wedekind S. 378): *Haec est Aresburg,* könne nicht die Unechtheit

des *Chron. Corbej.* beweisen; denn sie sey eine spätere Interpolation und finde sich als solche (was auch Wigand S. 116 bezeugt) auch in den echten *Fasti* zum J. 1145 am Rande. [Dann hat aber Falcke das angebliche Original des Chronicon nicht vor Augen gehabt, sonst würde er doch wohl diese Interpolation von späterer Hand erkannt und nicht als echt in seine Abschrift aufgenommen haben, zumal da drei Zeilen vorher die damals übliche Schreibart *Heresburg* steht.] Dafs die von Wigand S. 120 gerügte Stelle des *Chron. Corbej.* zum J. 835: *Imperator comitem Geroldum* u. s. w., eine Interpolation sey, die Falcke (nach Schaumann S. 44), um seine in dem *Cod. Traditt.* p. 288 sq. aufgestellte genealogische Behauptung zu beweisen, ersonnen habe, sucht D. Klippel durch eine Stelle aus Overham *ad vitam Meinwerci*, Cap. 43. p. 211., zu widerlegen, wo nicht nur eines Grafen Gerold, als Verwandten Carls des Grofsen, sondern auch seiner Grabschrift gedacht wird.

[Hat nun zwar D. Klippel die Existenz jenes Grafen Gerold, von welchem das *Chron. Corbej.* a. a. O. spricht, dargethan: so folgt daraus doch nicht ein Beweis für die Echtheit der Grabschrift, die Falcke im *Cod. Traditt. Corbej.* p. 288. auf einen 876 im Kloster Corvey verstorbenen Gerold bezieht, und die, wie Wigand a. a. O. S. 121 beweist, erst später, um 1680, verfafst worden ist. Sie spricht von einem *Levita Geroldus*, und F. hat nach Wigand gleichnamige Personen verwechselt.]

Aufser dieser Recension sind uns noch folgende öffentliche Beurtheilungen der Wigandschen Schrift bekannt geworden. Der Verf. der Anzeige in dem *Hamburgischen Correspondenten* von 1841 N. 237, vom 7. Oct., stimmt dem von Wigand aufgestellten Resultate bei. — Schaumanns Recension in den *Götting. gel. Anz.* von 1841 St. 172, vom 30. Oct., enthält einige Bedenken, nach welchen unter den auf die Verdächtigung Paullini's hinzielenden Puncten der Wigandschen Schrift kein einziger befindlich seyn soll, der ganz direct beweisend sey. „So dürfen", sagt Schaumann a. a. O. S. 1710, „immer noch einige Zweifel bleiben, denen der Verf. (Wigand) noch nicht genügend im Voraus begegnet ist, und die zu lösen immer noch Aufgabe einer weitern Forschung bleiben mufs." Denn:

1) Man erblicke in manchen Stellen des *Chron. Corbej.* Falcke ganz selbstständig, z. B. wenn das Chronicon Anskar nach Corvey reisen läfst, um dort von seiner Mission zu erzählen; hier sey Paullini auf besseren Spuren gewesen und die über alle Mafsen verwirrte und zusam-

mengeworfene Chronologie allein auf Falcke's Rechnung zu setzen.

[Man weifs aber, dafs Paullini seine Geschichte Corvey's drei Mal und jedes Mal nach verschiedenen Rücksichten, bald im Interesse Corvey's, bald im Interesse des Hauses Braunschweig, entworfen hat, dafs man die ungedruckten Entwürfe, die Falcke als Manuscripte benutzen konnte, nicht kennt, dafs F. bei Paullini Irrthümer und Widersprüche entdeckt hat und, um sie zu vermeiden, Paullini's Abschriften und Excerpte, deren Originale ihm nicht vorlagen, vielleicht nach eigenen Conjecturen, redigirte.]

2) Der Umstand, welchen Wigand §. 25 anführt: „Falcke habe aus dem Paullini'schen Nachlafs ein *Opus* vor sich gehabt, worin Alles, was er (Falcke) *Chronicon*, *Fasti*, *Annales* u. s. w. nannte, ein Ganzes bildete (verfälschte Auszüge aus den *Fasten* und andere Excerpte aus älteren und neueren Quellen), aus dem er nachher zu sichten angefangen und zusammengestellt habe, was er *Chronicon in specie* nannte", erklärt nicht den Punct, wie Paullini dazu kam, für seine Arbeit diese ungewöhnliche Form zu wählen.

[Allein Paullini prahlte mit Originalen, die er entdeckt und gerettet habe, darum mufste er wohl seiner Corvey'schen Geschichte angeblich alte Chroniken in solcher Form als Beweisquellen beifügen. Falcke nahm sie auf Treue und Glauben an und erhielt später, wie Wigand S. 71 anführt und Klippel bewiesen hat, eine Abschrift der echten *Fasti*, auch Originalurkunden mitgetheilt, dann stellte er Alles zuletzt für die Bekanntmachung unter besondere Titel zusammen.]

3) Wie konnte Falcke das von ihm citirte *Chronicon vetustissimum, coaetaneum* nennen, wenn ihm nur Paullini'scher Nachlafs oder Excerpte daraus, ohne Originale, vorlag?

[Allein Falcke besafs selbst Originale, oder glaubte sie zu besitzen; denn er unterschied sein *Chronicon*, das er *nostrum* nannte, vielleicht das aus Paullini's Nachlafs erworbene, von F. sogenannte weitläufige Chronicon, das er für echt hielt (vgl. Wigand S. 71), von andern Originalen oder Copialbüchern des Klosters, bei denen er hinzusetzte: *ex archivo Corb.*]

Indefs giebt Schaumann S. 171 f. zu: „Mag auch von dem Inhalte des *Chronicon Corbejense* Viel, ja das Meiste auf Paullini's Rechnung kommen: so trägt doch Falcke *bei der Form* einen grofsen Theil der Schuld mit."

[Falcke sichtete und ordnete Paullini'sche Abschriften und Excerpte; er sichtete und ordnete die von ihm aus dem Kloster erhaltenen Abschriften, wovon er nur zum Theil die Originale oder die Copialbücher eingesehen hatte; er sichtete und ordnete Alles, was er selbst erworben, oder bei Overham angeführt gefunden und von Harenberg erhalten hatte. So schied er die *Fragmenta* in *Fasti* und *Chronicon*, während das Copialbuch (vgl. Wigand S. 71) blofs sagt: *Descripta sunt haec sequentia ex antiquissimis membranis* u.s.w. Bei dieser Anordnung konnte F., der, wie oben mehrmals bemerkt worden ist, flüchtig, leichtgläubig, nicht mit kritischer Reife, Viel auf einmal und mit öfterer Unterbrechung arbeitete, der seine Arbeiten, namentlich sein Hauptwerk, den *Cod. Traditt.*, anfing drucken zu lassen[40], noch ehe das Ganze durchgearbeitet war, noch ehe er die Materialien beisammen, noch ehe er seine Abschriften sämmtlich mit den Originalien verglichen hatte, leicht in Irrthümer und gewagte Conjecturen sich verwickeln, die jetzt seinen Character verdächtigen, während er selbst nicht verfälschen, sondern das *Echte* heraussuchen und herstellen wollte.]

Zuletzt will Schaumann (S. 1712) seine Ansicht, dafs die von den Ungarnkriegen handelnden Fragmente echt seyen, zwar aufgeben: allein Wigands Grund für die Unechtheit derselben scheint ihn nicht überzeugt zu haben. „Mag sie", sagt er, „compilirt haben, wer da will, — ein anderer, als der Verf. des übrigen *Chronicon Corbejense*, hat es jedenfalls gethan."

Eine dritte Anzeige der Wigandschen Schrift in der *Preufs. Staatszeitung* von 1842, S. 229, giebt aus derselben eine gedrängte Uebersicht von Paullini's Wandel und gelehrten Arbeiten und sagt, dafs Beides im Allgemeinen vermuthen lasse, Paullini sey solchen Truges fähig gewesen und Falcke durch ihn getäuscht worden; Wigand habe (§. 17 und 18) unwiderleglich bewiesen, dafs die *Annales Corbej.*, die Paullini herausgegeben und die Leibnitz in den 2. Band der *Scriptores rerum Brunsvic.* aufgenommen, von Paullini selbst zusammengestoppelt worden; dafs aber das *Chronicon* in ähnlicher Gestalt, wie es Falcke kennt und benutzt, aus Paullini's Hand hervorgegangen sey, scheint dem Verf. der Anzeige nicht hinlänglich zur Evidenz gebracht worden zu seyn,

40) Auch der Bericht der Göttinger Societät (*Gött. gel. Anz.* 1838 St. 202. 203. S. 2015) bemerkt: „In den Traditionen blieb stehen, was vielleicht schon vor 1750 abgedruckt war."

weil man das weitläufige Chronicon, welches Falcke nach Wigands Annahme aus Paullini's Nachlafs erworben und woraus Falcke später das *Chronicon* von den *Fasti* gesondert zusammengestellt habe, nicht vergleichen könne. Wenn Paullini's abgeschmackte genealogische Behauptungen sehr oft, wie Wigand scharfsinnig nachgewiesen, mit Falcke's Chronikstellen zusammenhangen: so habe diefs doch nur indirecte Beweiskraft, „weil immer die Vermuthung übrig bleibe, Falcke habe, durch jene angezogen, sie mit diesen zuerst zu begründen versucht". Uebrigens habe Wigand dargethan, dafs Falcke durchaus kein altes Original gehabt, dafs er also in allen seinen Berufungen auf ungedruckte Quellen im höchsten Grade unzuverlässig sey.

Schon hieraus ersieht man, dafs der künstliche Beweis der Annahme[41]), Falcke sey der Betrüger, durch Wigands Schrift entkräftet ist, und dessen Ausführung, Paullini sey der Betrüger, wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat. Unser Bericht mufste sich jedoch auf Klippels Preisschrift und dessen Nachtrag beschränken.

Das Resultat der von uns hier entwickelten Prüfung der beiden von Klippel eingesandten Schriften, in wie weit dem Verf. die Lösung der aufgestellten Preisfrage gelungen sey, oder nicht, ist in folgender, von dem Prüfungs-Comité bereits (s. oben S. 115) bekannt gemachten Erklärung enthalten:

„Obgleich der Verfasser die Echtheit des in Wedekinds Noten abgedruckten *Chronicon Corbejense* und der *Fragmenta Corbejensia* nicht direct und vollständig bewiesen, auch keinesweges alle Gründe der Gegner entkräftet hat: so ward dennoch von der Gesellschaft,

in Betracht, dafs es hier nach dem Wortlaute der Aufgabe nicht sowohl auf den vollen, unbedingten Beweis der Echtheit des *Chronicon Corbej.* und der *Fragm.*

---

41) Wir machen nochmals auf folgende Stelle bei Wigand aufmerksam, wo er S. 152 von Falcke sagt: „Man hat aus vielfältigen Indicien und Verdachtsgründen nur einen künstlichen Beweis zusammengesetzt, ihn aber der That nirgend vollständig überführen können." — Ein Beispiel, wie schwach manche Gründe der Gegner sind, ist die Behauptung, dafs der *Codex Widukindi*, aus welchem Falcke Varianten anführt und welchen der kundige Grupen selbst gesehen hatte, nie existirt habe, sondern Grupen durch Falcke getäuscht seyn müsse!! Und doch sagt Waitz in den *Monum. Germ. Hist.* III. p. 414.: *quem* (nämlich Grupen) *a Falkio delusum esse, equidem haud facile dixerim.*

Corbej., als vielmehr auf eine gründliche Vertheidigung derselben gegen die für die Unechtheit aufgestellten Gründe ankam; in Betracht, dafs der Verfasser der oben bezeichneten Abhandlung und des Nachtrages den Gegenstand jedenfalls mit grofsem Fleifse und sorgfältiger Vergleichung der vorliegenden Acten, so wie mit Benutzung einiger bisher noch nicht gekannten handschriftlichen Nachrichten behandelt; in Betracht, dafs er die zuversichtliche Behauptung, als müsse die in dieser Sache angenommene Verfälschung gerade von Falcke herrühren, auf eine überzeugende Weise zu widerlegen und dadurch Falcke's Ehre zu retten, nicht ohne Erfolg, wie der Comité glaubt, versucht hat; in Betracht, dafs diesem Verdienste auch die gleichfalls zu Falcke's Vertheidigung gereichende Wigandsche Schrift („Die Corveyschen Geschichtsquellen") keinen Eintrag thut, da die vorliegende Abhandlung schon vor dem Erscheinen jener Schrift eingesendet war; in Betracht, dafs der Verfasser auch sonst verschiedene gegen die Echtheit angeführte Gründe entkräftet und einige noch dunkle Puncte aufgehellt hat; in Betracht endlich, dafs es unbillig wäre, ihm nur deshalb, weil kein anderer Mitbewerber sich gefunden, alle Anerkennung seines Verdienstes zu verweigern,

beschlossen, dem Verfasser die ausgesetzte Summe von zwanzig Friedrichsd'or zuzuerkennen; wobei jedoch die Gesellschaft, weil nicht unter mehrern Abhandlungen entschieden werden konnte, voraussetzt, dafs derselbe, wenn er seine Abhandlung durch den Druck veröffentlichen sollte, sie nicht als gekrönte Preisschrift bezeichnen werde."

Beilage.

Ueber die zu Wolfenbüttel befindlichen Manuscripte Falcke's und Paullini's.

(Vergl. S. 132 Anm. 16.)

I.

Aus dem Nachlasse des Pastors Johann Friedrich Falcken zu Evessen sind im Jahre 1753 folgende Originalmanuscripte desselben an das Herzogliche Landesarchiv zu Wolfenbüttel abgegeben:

1) Deutsche Reichsgeschichte.
(Das davon Vorhandene (circa 120 Bogen in Fol.) fängt von 772 an und schliefst mit dem J. 1368.)

2) Verbefserte Kirchen und Staats Historie der Sachsischen Ertz- und Bischoffthümer und unmittelbahren Abteyen des Reichs, worin die vornehmsten Irrthümer, welche die meisten *historici* darin begangen, aus glaubhafften *diplomatibus* entdecket werden. *Erster Theil*, welcher vorstellet die historischen Fehler derer Geschichtschreiber in der Kirchen und Staats Historie des Hochstiffts *Hildesheim*, an's Licht gestellet von Johann Friederich *Falcken*. (84 Seiten in 4to.)

3. Johann Friedrich *Falckens* Schreiben an einen vornehmen churfürstl. Minister*), worin er demselben die vielen historischen Fehler, welche sowohl *J. B. Lauenstein* in seiner Kirchen- und Reformations-Historie des Bischoffthums Hildesheim, als auch ein *anonymus* in der s. g. Beschreibung der Dohmkirche und aller darin gelebten Ertzbischöffe zu Magdeburg begangen, bescheidentlich entdecket, anbey auch von seiner diplomatischen Historie der Kayserl. freyen und gefürsteten Reichsabtey Corvey und dem unter Händen habenden Stifft- und Closter *Lexico* ausführliche Nachricht ertheilet. Fol.

4) *Fragmentum chronici pervetusti ex codice authentico in archivo Corbeiensi* (*de a.* 790—1114) } Fol.
b. *Chronicon* (*de a.* 768—1187) }
(Von Falckens Hand. — Hiervon soll die in Hannover befindliche Abschrift der *Fasti Corb.* und des *Chron. Corb.* genommen seyn.)

---

*) Vermuthlich ist der geh. Rath von Steinberg zu Hannover gemeint.

5) *Historia diplomatica nobil. officii advocatiae Corbeiensis olim ad duces Saxoniae et comites Northeimenses, Winzenburgicos ac Pyrmontanos delegati et hisce extinctis tandem in Ser. Brunsvicensium ac Luneburgensium duces translati e documentis archivi Corb. conscripta a J. F. Falken a. 1747. mense decembri.* 35 S. in Fol.

(Der Text selbst ist in Deutscher Sprache.)

6) *Historia diplomatica Corbeiensis*, das ist ausführliche und mit *diplomatibus* erhärtete Geschichtserzählung des Kayserlichen freyen und Fürstlichen Reichs Stiffts *Corvey*, wie auch derer damit verbundenen gefürsteten und adelichen Stiffter und Clöster, als Aroldsen, Brerickhausen, Bursfelde, Essen, Gröningen, Hervord, Kemnade, Lutzich, Marienmünster, Meppen, Mönckehoff, Negenkercken, Roden, Schaken, Stadtbergen, Visbeck, Ullesheim, Werben und anderer aus glaubwürdigen und ungedruckten Urkunden aus dem Archiv zu *Corvey* an's Licht gestellet von J. F. F. Fol.

(Geht nur bis zum 12. Jahrhundert.)

7) J. F. Falckens unpartheiische Untersuchung der Frage, ob die Kaiserliche und gefürstete Reichs Abtey *Corvey* vom Anfang ihrer Fundation der geistl. Jurisdiction des Hrn. Bischofs zu Paderborn unterworffen gewesen.

b) *Chronologica demonstratio palpabilis et plenissima ex diversis archivis et praecipue S. Petri Huxariae desumta, quod ecclesiastica iurisdictio per territorium Corbeiense ad episcopum paderbornensem semper spectavit et adhuc etiam spectet.* Fol.

8) Die Reise nach der Karlshütte, worin eine Nachricht von vielen tausend versteinerten und erst kürzlich entdeckten Fossilien ertheilet wird, zu Erläuterung und Bestätigung dessen, was der Hr. Baron *v. Leibnitz* in seiner *Protogaea* von der Beschaffenheit unsers Erdbodens vor der Sündfluth vorgetragen, ans Licht gestellet, wie auch mit geographischen und historischen Anmerkungen und einigen KupferStichen ausgezieret von J. F. *Falken*.

(60 Seiten in Fol. Die Kupfertafeln fehlen.)

9) Falkens Urkundensammlung. (Bd. I, *de a.* 728—1200. Bd. II, *de a.* 1201—1400. Bd. III, 1401—1745. Vol. IV. *Varia.* — Diese ungefähr 2000 Stück enthaltende Sammlung besteht aus Braunschweigischen, Hildesheimischen, Corveiischen, Paderbornschen, Mindenschen

u. s. w. Urkunden, welche gröfsten Theils vom Originale genommen und in den *Tradit. Corb.* nur zum kleinsten Theile abgedruckt sind. Fol.

Von einem literarischen Briefwechsel zwischen Falcke und Paullini findet sich im Herzogl. Archive keine Spur. Von den Paullini'schen Scripturen ist daselbst nur eine Abschrift der Geschichte des Stiftes Herford vorhanden.

II.

Auf der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel befinden sich:

1) Neue u. vollständige Historische Beschreibung des Uhr- alt- und Weyland löblichen Frey-Kayserl. Fürstl. Stifftes *Corbey*, auff sonderbahren gnädigsten Befehl des Hochwürdigsten Fürsten u. Hern, Hern Kristof Bernhardes, Bischofs zu Münster vnd Administrators zu Korbey *etc.* aufs vielen gültigen, Alt- vnnd Neuen Scribenten, mehrentheilfs aber untadelhafften, vnnd überall mit eingeflochtenen schriftlichen Uhrkunden, Alten Registern *etc.* aufs genaueste abgefafset, merklich vermehrt, vnndt treulich verbessert von *Christiano Francisco Paullini Dr.* Im Jahr 1683. 4 Folio-Bände*).
2) *Herfordia Gloriosa*, oder Ausführliche Beschreibung des Uhr- alt Kaiserlich-Frey-Weltlichen Reichs-Stifftes Herford in Westphalen, mit Einrückung der von demselben erbaut- benahmt- und vornehmlich Privilegirter Stadt gleiches Namens Vom ersten Ursprung bifs auff jetzige Zeit in zweyen Büchern ordentlich abgefafst von *Christian Frantz Paullini Dr.* 1 Folioband.

---

*) Vielleicht hat der höchst gefällige Bibliothekar zu Wolfenbüttel, Herr D. Schönemann, die Güte, in diesen vier Foliobänden nachzusehen, was sich darin über die von Falcke benutzten Quellenschriften zur Geschichte des Stiftes Corvey befindet, und das Resultat seiner Nachforschung in der *Zeitschrift für die hist. Theologie* zu veröffentlichen.

VII.

Ueber den Convertiteneid.

Mittheilungen, veranlafst durch einen auf diese Zeitschrift gerichteten Angriff in der *Sion*, wegen des B. 11 H. 3 (Jahrg. 1841) S. 157 ff. veröffentlichten Aufsatzes des Diaconus M. Pescheck in Zittau: *Verfahren bei der Gegenreformation in Böhmen im Jahre* 1631.

Vom

Herausgeber.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift erhielt am 6. Mai des gegenwärtigen Jahres unfrankirt, ohne Begleitung eines Briefes, unter Kreuzband, mit dem Postzeichen: *Augsburg*, 2. *Mai* 1842, und dem Siegel *M. M.* versehen, um ihn mit einem schmähenden Gegenaufsatze bekannt zu machen, die am 1. Mai herausgegebene Nr. 52 der Katholischen Zeitschrift: *Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit.* Diese Zeitschrift erscheint bekanntlich in Augsburg unter der jetzigen verantwortlichen Redaction des D. Ferdinand Herbst (eines ehemaligen Protestantischen Candidaten des Predigtamtes, aus Meuselwitz bei Altenburg, der im Jahre 1832 zu München den Katholischen Glauben angenommen, jetzigen Chorvicars am Cajetanstifte zu München), nachdem sie, wie wir uns erinnern in öffentlichen Blättern gelesen zu haben, eine Zeitlang der seit seinem im J. 1839 vollzogenen Uebertritte zur Katholischen Kirche in Augsburg (jetzt in Passau) lebende M. Joh. Carl Aug. Müglich, aus Königsbrück in der Oberlausitz, der vormalige Protestantische Pfarrer zu Hundeshübel im Königreiche Sachsen, dessen unglückliches Schicksal eine grofse Theilnahme gefunden, besorgt hatte. Am 14. Juni gelangte sodann an den Verfasser des oben erwähnten Aufsatzes, M. Pescheck, gleichfalls unfrankirt, ein mit dem Postzeichen: *Dresden*, 10. *Juni* 42, versehenes Päcktchen, welches den aus der Sion abgeschrie-

benen Artikel nebst einem äufserst heftigen anonymen Schmähbriefe enthielt.

Während wir uns aller, auch der uns ziemlich nahe liegenden Vermuthungen über den Verfasser oder Einsender des Schmähartikels in der *Sion* enthalten, tragen wir nicht das mindeste Bedenken, der gebieterischen, mit Drohungen verbundenen Aufforderung des Namenlosen sogar noch *vollständiger*, als er verlangt, zu genügen, indem wir nicht verfehlen, statt eines dürftigen Auszuges, hier den *ganzen* Aufsatz selbst, um den darin sich aussprechenden Geist *ganz* erkennen zu lassen, *unverändert* mitzutheilen. Diesem werden wir sodann sowohl eine Erklärung des M. Peschek, als unsere eigenen Bemerkungen folgen lassen.

---

1. Aufsatz in der Sion.

Der Convertiteneid.

„Der andere falsche Prophet ist Goliath der Zweite, das grofse Lästermaul, das der katholischen Kirche, dem Priesterthum Hohn spricht. *Jeder Christ soll im Namen des Herrn kommen und ein David seyn gegen jeden Lästermund.*"
(Bischof *Sailer* in den Exercitienvorträgen von 1828.)

Es ist bekannt, wie man von Seiten der Protestanten gewisse von Ungereimtheiten und Schändlichkeiten aller Art strotzende Formeln des sogenannten Convertiteneides in Umlauf gesetzt hat. Zuerst verbreitete im Jahre 1725 ein Protestant in Ulm (nach Einigen der Prediger Elias Frick) ein mit *Verfluchung der eigenen Eltern* u. dgl. angefülltes Glaubensbekenntnifs, welches angeblich die Convertitin Anna Clasin in Ulm habe ablegen müssen. Wiewohl nun selbst der protestantische Magistrat von Ulm es für unwahr erklärte, dafs ein solches Bekenntnifs abgelegt worden sey, ward dasselbe dennoch von dem Hofprediger Bartholomäi in die „*Acta historico-ecclesiastica*" eingerückt und als in Ungarn vorgeschrieben für ächt erklärt. Allein in Ungarn wufsten weder Protestanten noch Katholiken etwas davon. Im Jahre 1787 kam eine ähnliche Bekenntnifsformel zum Vorschein, welche vorgeblich beim Uebertritt vornehmer Frauenspersonen in Escherode bei Hildesheim gebraucht worden. Unbedenklich nahm Dr. Böhmer dieselbe in sein „Magazin für das Kirchenrecht" auf. In Folge näherer Untersuchungen stellte sich jedoch die Unächtheit dieses Inserats heraus, so dafs sich Böhmer zu widerrufen genöthigt sah. Sein Widerruf sammt dem Ergebnifs der Untersu-

chung ist in den hamburger Adrefs-Comptoir-Nachrichten 1788 abgedruckt. Das in der Fortsetzung des Schiller'schen Geistersehers vorkommende Bekenntnifs kann natürlich nur als eine Fiction angesehen werden. Dennoch wurde dasselbe oder doch eine ihm ganz ähnliche Formel in den Jahren 1818 und 1819 in mehrern protestantischen Zeitschriften, namentlich in Wachters (soll heifsen: Wachlers) „theologischen Annalen" zu Breslau, neuerdings aufgeführt, und es wurde behauptet, sie sey im Jahre 1818 in Augsburg, nach Andern in Würzburg wirklich abgenommen worden; in dem Osterprogramm der Königsberger Universität von Peter Wald 1821 wird sie als ein von den Jesuiten zu der vorgeschriebenen trienter Formel gemachter Zusatz für ächt und in Ungarn eingeführt ausgegeben. Allgemein erhoben die Katholiken dagegen ihre Stimme, die Generalvicariate von Würzburg und Augsburg, die in Prefsburg 1822 gehaltene ungarische Nationalsynode protestirten dagegen als eine grobe Verläumdung und erklärten, dafs in ihren Kirchen beim Uebertritt eines Protestanten nie eine andere als die im römischen Ritual für die ganze Kirche vorgeschriebene Formel gebraucht worden sey, noch gebraucht werde. Einige Zeitschriften haben hierauf Widerruf geleistet, und keine hat das Factum jenes verabscheuungswürdigen Glaubensbekenntnisses auch nur wahrscheinlich machen können. Um so mehr mufs es befremden, dafs dieser längst der Verachtung preisgegebene Spuck eines unlautern Geistes nun wieder von Neuem anhebt, und zwar in einer Zeitschrift, der wir mehr Tact und Unparteilichkeit zugetraut hätten: in der „*Zeitschrift für die historische Theologie*." Das dritte Heft des Jahrgangs 1841 derselben enthält nämlich unter andern „kirchengeschichtliche Miscellen von M. Christian Adolph *Peschek*, Diaconus in Zittau," welche der Verfasser als Beiträge zur Geschichte der Böhmischen Gegenreformation im siebenzehnten Jahrhundert angesehen wissen will. „Es ist bekannt", heifst es dort S. 157, „dafs in jener Zeit (1631) die Jesuiten die protestantischen Bewohner Böhmens dergestalt einschüchterten, dafs die meisten sich wieder dem katholischen Cultus anschlossen. Tausende jedoch wanderten aus und erkauften ihre Geistesfreiheit durch Verzichtung auf irdische Habe. Diejenigen, welche nachzugeben sich entschlossen, mufsten in der Kirche vor der Herrschaft und ganzen Gemeinde gewisse Bekenntnisse aussprechen, welche die Jesuiten ihnen vorsagten. Man theilte das, was sie sprechen mufsten, in fünf Abtheilungen, nämlich *a.* das Bekenntnifs, *b.* die Verfluchung, *c.* den Eidschwur, *d.* die Bestätigung, *e.* die Beichte. Ein Lutheraner, der aus Todesfurcht selbst ein solches Versprechen gethan, entfloh später noch aus Böhmen und brachte eine Abschrift davon mit nach Sachsen, die ich hier, aus dem Böhmischen übersetzt, mittheile."

Nun folgen diese angeblich von den Jesuiten den Converti-ten vorgesagten Bekenntnisse, die in der That als eine Muster-karte des Unsinns sich darstellen, an deren Aechtheit jedoch der Leipziger Magister Pescheck nicht im Mindesten zu zweifeln scheint. Ich hebe nur Einzelnes aus.

Im „*Bekenntnifs*" heifst es: „Wir glauben und bekennen, dafs der allerheiligste Bischof von Rom soll von allen Menschen mit *göttlicher* Ehre geehrt und in gröfserer Würde gehalten wer-den, denn *Christus* selbst." — „Wir glauben und bekennen, dafs die heilige Schrift immer und so lange, bis sie der heilige Bischof in Rom *weihe* und zu lesen erlaube, untüchtig und nur ein todter Buchstabe ist, den Menschen nichts nützen kann und ganz ohne Wirkung seyn mufs." — „Wir glauben und beken-nen, dafs der heilige Vater in Rom die Gewalt hat, *die heilige Schrift zu ändern, davon abzuthun und hinzuzuthun, was er will, auch dieselbe ganz zu vernichten.*" — „Wir glauben und be-kennen, dafs ein jeder Geistlicher viel mehr vermag, als die Jungfrau Maria; denn sie hat Christum nur ein Mal geboren, mehr aber nicht; allein der Geistliche, so viel er heilige Mes-sen liest, so viel Mal gebiert er Christum durch das Wort. Und denselben ifst und geniefst er alle Tage bei der h. Messe. Sol-che Macht hat die Jungfrau Maria nicht gehabt." — „Wir glau-ben und bekennen, dafs die gebenedeite Jungfrau Maria von En-geln und Menschen *mehr* geehrt und in *gröfserer* Würde gehal-ten werden soll, denn *Christus selbst*, weil sie ihn neun Monate im Leibe getragen und geboren hat." — „Wir glauben, dafs die Mutter Gottes eine Himmelskönigin ist und ihr Amt *nebst* ihrem Sohne verwaltet, und was sie von dem Sohne verlangt, das *mufs* er ihr Alles gewähren.

Die „*Verfluchung*" lautet folgendermafsen: „Ich verfluche meine Eltern, welche mich in dem ketzerischen Blute empfangen und erzogen haben." — „Ich verfluche diejenigen, welche uns die heilige und allein seligmachende römische Lehre in Verdacht und Hafs gebracht und davon abgehalten haben." — Ich verflu-che Alle die, welche uns mit dem *verfluchten Kelche* gedient und daraus haben trinken lassen." — „Ich verfluche mich selbst darum, dafs ich jemals an den Kelch meinen Mund gebracht und daraus getrunken, was mir nicht gehört hat." — „Ich verfluche alle die Bücher, darin ich gelesen, welche in sich Nichts haben und enthalten, als Verführung, Ketzerei und verdammte Lehre." — „Ich verfluche und vermaledeie alle Mühe und Arbeit, die ich in den Tagen, da ich in der ketzerischen lutherischen Lehre gelebt, angewendet habe. Sie soll mir jetzt und am jüngsten Tage vor Gott zu nichte werden und verloren seyn!"

Aus dem „*Eide*" genügt es folgenden Punct auszuheben: „Wir schwören: So lange ein Blutstropfen in unserm Leibe ist,

so lange sind wir bereit, uns der verfluchten evangelischen Lehre zu widersetzen und sie zu dämpfen, so wie mit *List* und *Beurtheilung*, mit *Gewalt* und *mancherlei Kunst* die Leute davon abzuhalten und, wenn es nöthig seyn sollte, mit Andern zum *Schwerte* zu greifen, sie verfolgen und ausrotten zu helfen."

„*Bestätigung*" und „*Beichte*" endlich lauten: „Dieses Alles wollen wir thun und unsere Rede bestätigen: *a.* mit dem Fluche, welchen wir der ketzerischen Lehre, wie auch uns selbst aus freiem Willen wünschen, wenn wir einige Neigung dazu wieder fühlen sollten; *b.* mit der That, da wir zum Schimpfe dieser verdammten Lehre, in der wir lange Zeit ohne Wissen gelebt, nicht allein diesen verdammlichen Kelch, jetzt vor unsern Augen, gegenwärtig *mit Füfsen treten*, sondern auch als ein unreines Geschirr gegenwärtig mit dem Speichel unsers Mundes *bewerfen* und *bespeien*; *c.* mit Beichte und Bekenntnifs, welches wir, ehe wir zu dem heiligen Sacramente des Altars uns nahen dürfen, unserm ehrwürdigen Beichtvater ablegen und beichten wollen in folgenden Worten: Ich armer und elender Sünder bekenne und beichte euch, ehrwürdiger Herr Beichtvater an der Stelle Gottes und der gebenedeiten Jungfrau Maria und aller Heiligen, dafs ich so lange Zeit bei der verfluchten ketzerischen Lehre geblieben bin und in grofser Verführung gelebt habe, wie auch zu dem ketzerischen Abendmahle gegangen bin und schlechtes Brod und Wein gegessen und getrunken habe. Nun aber will ich mich dessen mein Lebenlang enthalten, dasselbe verfluchen und verfolgen und nicht mehr dazu einwilligen. Dazu verhelfe mir Gott nebst der unbefleckten Jungfrau Maria und allen Heiligen! Amen."

Solch' gräfslicher Unsinn wird in einer Zeitschrift, die sich rühmt über hundert protestantische Gelehrte, unter denen viele Doctoren der Theologie, zu Mitarbeitern zu haben, als *historische Wahrheit* ausgegeben. Wie entehrend ist diefs für die protestantische Kritik! Sowohl aus innern als äufsern Gründen leuchtet die Unächtheit des in Frage stehenden Bekenntnisses nebst seinen Anhängseln ein. Denn nachdem eine bestimmte Formel des den Convertiten abzunehmenden Glaubensbekenntnisses nach Verordnung des Trienter Conciliums schon im Jahre 1564 allgemein vorgeschrieben worden und eine Abweichung davon unter *Excommunicationsstrafe* verboten ist, konnten wohl am wenigsten die Jesuiten sich beigehen lassen, gegen eine mit päpstlicher Autorität versehene Vorschrift frech zu sündigen; schon darum nicht, weil es ein unbegreiflicher Widerspruch gewesen wäre, aus unbedingtem Gehorsam gegen den Papst eine Mission zu übernehmen, wozu die Jesuiten durch ein eigenes Gelübde verbunden waren, die Zwecke der Mission aber auf dem Wege des Ungehorsams gegen das Oberhaupt der Kirche zu verfolgen. Papst Pius IV. hat 1564 die Formel gegeben; sie steht seitdem in

jedem Ritual, kann also von Jedermann gelesen werden. Nun sollen fast ein Jahrhundert später die Jesuiten in Böhmen eine Formel gebraucht haben, welche der päpstlich autorisirten in den wesentlichsten Puncten nicht nur widerspricht, sondern zum Theil Schändlichkeiten, vor denen jeder gute Katholik zurückschaudert, an deren Stelle setzt! Wer kann so Etwas für wahrscheinlich halten, ohne die Jesuiten für eine Rotte von Subjecten zu erklären, die noch mehr um allen Verstand, als um alle Moralität gekommen; denn sie hätten mit der unerlaubten Einführung derartiger Formeln offenbar gegen ihr eigenes Interesse gewüthet. Wenn nun M. Pescheck in Zittau seinen hussitischen Urgroſsvater damit ehren zu können wähnt, daſs er jeden Unsinn und jede Schlechtigkeit für möglich hält, sobald die Jesuiten dabei im Spiele sind, so verzeihen wir diesem Lausitzer leicht; daſs aber die Redaction einer wissenschaftlichen Zeitschrift mit einer Gleichgültigkeit, als hätten wir Katholiken auf Ehre und guten Namen gar keinen Anspruch, dergleichen Ausgeburten satanischer Bosheit aufnimmt, verdient um so ernster gerügt zu werden, als sie sich der *historischen Theologie*, und nicht dem Lügengeiste zu dienen sich vorgenommen. Von ihr hätten wir erwartet, daſs sie wenigstens den gesunden Menschenverstand zu Rathe gezogen, wenn es ihr unbekannt geblieben, daſs die Jesuiten nicht ohne Strafe der Excommunication ein Glaubensbekenntniſs, wie das von M. Peschek angeblich aus dem Böhmischen übersetzte, hätten einführen können, oder wenn sie nie davon gehört, daſs Dr. Böhmer und Andere in derselben Sache öffentlich widerrufen haben. Ob Dr. Illgen so gerecht seyn wird, wie ehedem Dr. Böhmer? Wenigstens wird er, um seiner Pflicht als Redacteur zu genügen, dasjenige aus gegenwärtigem Artikel in seine Zeitschrift aufnehmen müssen, wodurch sich die Pescheck'sche Entdeckung, der schon darum zu miſstrauen gewesen wäre, weil sie keine andere Quelle für sich hat, als die leere Tasche eines entflohenen Lutheraners, in ihrer ganzen Erbärmlichkeit darstellt. Sollte Herr Dr. Illgen mit der Erfüllung dieser Pflicht zögern, so werden wir ihn so vielmal daran erinnern, als Hefte seiner Zeitschrift erscheinen, in welchen wir die geforderte Satisfaction vermissen.

---

2. Erklärung des M. Pescheck *).

Wenn ein Katholischer Schriftsteller einzelne Uebertreibungen oder zu weit greifende und die Grenzen der Mäfsigung überschreitende Aeufserungen und Handlungen einzelner Stifter oder Anhänger der Reformation, wie Luthers in seinem Streite mit Erasmus oder mit dem Könige von England Heinrich VIII., Calvins in seinem Verfahren gegen Servet, Carlstadts in Wittenberg gegen den Ausgang des Jahres 1521 und im Anfange des folgenden, des Aufruhrpredigers Thomas Münzer, der Zeloten Flacius, Hefshusius, Timann, Osiander u. s. w., oder des Reformirten Hofpredigers beim Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, Abraham Scultetus zu Prag 1620 u. s. w., *tadelte*: so würde kein Protestant diefs als eine Beleidigung seiner Kirche ansehen und mit Zorn gegen ein mifsbilligendes Urtheil stürmen. Wenn nun einzelne Geistliche bei ihrem Bekehrungswerke in Böhmen auch die Grenzen der Mäfsigung und ihre Vollmacht überschritten haben und dieses in einer Protestantischen Schrift nachgewiesen wird: so möchte doch Niemand in dieser Nachweisung eine Beleidigung der *jetzigen* Katholischen Kirche finden, welche gar viele wackere Lehrer besitzt, von denen ich mehrere persönlich sehr hoch schätze und liebe, um ihrer grofsen Verdienste und um ihrer Amtstreue willen. Daraus, dafs die Jesuiten und ihre Abgesandten nicht Mehr von den Convertiten fordern *sollten*, als im J. 1564 vorgeschrieben war, kann man wohl nicht folgern, dafs *nie* ein einzelner dieses Gebot übertreten *hat*, und dafs man *nie* eigenmächtig, z. B. in jener geflissentlichen Entweihung des Lutherischen Abendmahlskelches (den man nicht nur verfluchte, sondern auch hier und da zur Beschimpfung von Ochsen zertreten liefs), zu weit gegangen *ist*. Das ist wohl kein Beweis gegen die Wirklichkeit einer Handlung, dafs man darthun kann, sie habe nicht geschehen *sollen* und *dürfen*. Nach der Logik unsers Gegners könnte man ja auch beweisen: es sey nicht denkbar, dafs je Entheiligung des göttlichen Namens vorgekommen; denn Gott habe sie doch vorlängst im zweiten Gebote untersagt, auch ausdrücklich gedroht, er wolle den nicht ungestraft lassen, der seinen

*) Zwar hat derselbe schon zwei andere Erklärungen, wie in der *Sächsischen Kirchen-Zeitung* N. 31, so in der *Allgemeinen Kirchen-Zeitung* N. 117, bekannt gemacht: allein wir theilen dessen ungeachtet die uns von ihm zugesendete Erklärung mit. D. H.

Namen mifsbrauche. Wenn man auch oft wünschen mufs, es möchte Etwas *nicht* geschehen seyn: so kann es doch *darum* nicht für ungeschehen erklärt werden. In einem Puncte jedoch könnte ich dem Gegner nachgeben. Es war vielleicht nicht Grund genug vorhanden, jenes Convertitenbekenntnifs eben einem Gliede des Jesuitenordens zuzuschreiben, zu welchem Gedanken mich der Umstand veranlafste, dafs dieser mit der ganzen Leitung des Bekehrungsgeschäftes beauftragt war. Denn ich habe seitdem gefunden, dafs bei der Gegenreformation in Böhmen auch Mönche anderer Orden, besonders bei Landleuten, thätig waren und oft Jesuiten dann erst kamen, wenn jene zu Wenig ausgerichtet hatten. Aus Gründen *a priori* hätte ich lieber selbst das erwähnte Bekenntnifs für unächt halten *wollen*: aber weil doch auch in verschiedenen andern Ländern ähnliche Uebertreibungen aufgefunden worden sind: so weist das doch darauf hin, dafs hier und da Etwas dieser Art vorgekommen seyn mufs, wenn es auch nicht hat seyn *sollen*. Haben doch auch die weltlichen Beauftragten bei der Zurückführung Böhmens zur Katholischen Kirche *vielfältig* ihre Vollmacht überschritten, wenigstens kann man annehmen, dafs die Mifshandlungen und Martern, die man so viele Protestanten erdulden liefs, nicht nach dem Willen Kaiser Ferdinands II., sondern von der Willkür von Unterbeamten angeordnet worden seyen. Die uns und allen wohlmeinenden Katholiken so anstöfsigen Stellen in jenem Bekenntnisse mögen, jedoch wohl nur an einzelnen Orten (bei gemeinen Leuten, welche Bemerkung ich allerdings hätte dazu setzen sollen), *zum Gegensatze* gegen vorgekommene *Einwendungen* der Lutheraner und um sie recht zu ärgern, eingeschaltet worden seyn. Weil z. B. die Protestanten den Kelch mit dem Apostel Paulus den *gesegneten* Kelch nannten, so zwang man sie, ihn, weil er ihnen nicht gebührt habe, zu verfluchen; weil die Protestanten immer Alles wollten die Bibel entscheiden lassen, so wies man sie an den Papst als den Beherrscher der h. Schrift. Mir sind jene jetzt nicht für recht Katholisch erkannten Sätze gar nicht aufgefallen, weil ich solche schon sonst gefunden hatte. Nur bleibt im Bekenntnisse der Satz vom Papste allerdings unerklärlich; daher hatte ich auch eine Anmerkung beigefügt. — Der Gegner findet die Mifshandlung des Kelches ganz unwahrscheinlich. Allein je leidenschaftlicher die Utraquisten auf den Besitz des Kelches drangen, so dafs sie sogar zu Leitmeritz und auf der Teinkirche zu Prag colossale Kelche auf die Thürme setzten; desto mehr hafsten auch die Katholiken die Kelche,

an welche ein Laienmund gekommen war. Uebrigens waren jene zertretenen Kelche *hölzerne*; denn solche gebrauchten die Utraquisten.

Jenes Bekenntnifs ist dem Jahre 1631 zugeschrieben; übersetzt aber aus dem Böhmischen ist es schon im vorigen Jahrhunderte von einem gewissen Wenzel Bernt zu Oybin bei Zittau. Es steht auf dem Blatte, dafs es ein nachmaliger Exulant bei einem bekannten Schulmeister aus einer Kirchenagende abgeschrieben habe. Da nach der Verdrängung aller Evangelischen Geistlichen in Böhmen seit 1621 nicht sogleich Katholische Geistliche genug zu haben waren und viele Gemeinden Jahre lang eines solchen entbehrten: so ist es nicht zu verwundern, dafs die Agende in einem Schulhause lag. Das Dorf ist leider nicht genannt.

Dafs wahrheitsliebende Glieder der Katholischen Kirche selbst ein solches Bekenntnifs verabscheuen, ist *gerecht*. Dafs aber mein Gegner sich nicht auch nennt, ist *ungerecht*. Wir Protestanten schreiben nicht anonyme Briefe, wenn Katholische Gelehrte, wie z. B. Professor Riffel in Giefsen noch vor Kurzem auf die schmähsüchtigste Weise gethan hat, Luthern auf das Unwürdigste behandeln und ihm so Viel mit dem offenbarsten Unrechte Schuld geben.

---

3. Bemerkungen des Herausgebers.

Wir stimmen mit unserm Gegner darin vollkommen überein, dafs die in Rede stehende Abschwörungsformel allerdings uns jetzt höchst auffälligen Unsinn enthalte, welcher dem Inhalte und Geiste des Christenthums so durchaus entgegen ist, dafs er sogar dasselbe offenbar schmäht und lästert, und finden es höchst ehrenwerth, wenn gutgesinnte Lehrer der Katholischen Kirche aus gerechtem Abscheu, den wir mit ihnen aufs Vollkommenste theilen, von ganzem Herzen wünschen, dafs eine solche Formel nie in ihr gebraucht worden sey, da sie nur von schändlichen Verleumdern ihrer Lehren und Grundsätze habe erdichtet werden können. Allein ein solcher achtungswürdiger Wunsch, der sogar zum Ableugnen *jeder möglichen* Abweichung von einer andern Formel, die den Geistlichen der Katholischen Kirche bei einem Uebergänger in dieselbe von deren Oberhaupte zum alleinigen Gebrauche vorgeschrieben sey, vermag noch nicht einzelne Fälle dieser Art *ungeschehen* zu machen. Wie aber keine

der unsinnigsten Verirrungen, wie sie nach dem Zeugnisse der Kirchengeschichte in *jeder* Christlichen Gemeinschaft seit dem Beginne der Kirche bis auf unsere Zeiten vorgekommen sind und noch immer vorkommen, der göttlichen Religion Jesu Christi selbst, oder irgend einer kirchlichen Partei, in der sich eine solche Verirrung gezeigt hat oder noch zeigt, wenn sie nur sonst durch Lehre und Verfassung einer solchen Partei nicht unmittelbar hervorgerufen und begünstiget wird, zum Vorwurfe oder zur Unehre gereichen kann: so kann auch eine so unsinnige, wahrhaft unchristliche Formel, als die erwähnte oder irgend eine andere ihr ähnliche offenbar ist, der Katholischen Kirche, die sie ihren *ächten* Lehren und Grundsätzen gemäfs verabscheuen mufs und verabscheut hat, selbst dann nicht zu irgend einer Beschimpfung dienen, wenn sie von einzelnen unwürdigen Lehrern derselben noch so häufig angewendet worden seyn sollte.

In Folge der Tridentiner Synode schrieb bekanntlich der Papst Pius IV. im J. 1564, um die Einheit der Katholischen Lehre zu bewahren und allen Abweichungen von derselben, so wie jedem Ungehorsam gegen den Apostolischen Stuhl vorzubeugen, durch die Bulle: *Iniunctum Nobis (Apostolicae servitutis officium requirit* u. s. w.), nicht nur, der Bestimmung *(Juxta dispositionem)* dieser Synode gemäfs, allen neu anzustellenden höheren Geistlichen, sondern auch, nach eigener Anordnung, allen niedern Geistlichen, so wie allen Mönchs- und geistlichen Ritterorden in allen Landen *(ubique gentium)* als Glaubensbekenntnifs die sogenannte *Professio fidei Tridentinae* vor, indem er zugleich, unter Androhung von Kirchenstrafen, namentlich der Excommunication, festsetzte, dafs von den Geistlichen durchaus nur diese und keine andere Glaubensformel abgelegt und beschworen werden sollte. In einer zweiten Bulle von demselben Datum: *In sacrosancta (Beati Petri, principis Apostolorum, Cathedra* u. s. w.), wurde von demselben Papste, aus eigenem Antriebe, bestimmter Kenntnifs und Apostolischer Machtvollkommenheit *(motu proprio et ex certa scientia nostra ac de Apostolicae potestatis plenitudine)*, diese Verpflichtung, mit besonderer Rücksichtsnahme auf die heimlichen und offenbaren Ketzereien, auch auf alle und jede Lehrer an Universitäten und Gymnasien, ja, auf Alle, die irgend eine akademische Würde erlangen, ausgedehnt. Wenn auch die letztere Bulle nicht in allen Katholischen Staaten, welche sich zu den Tridentiner Schlüssen bekannten, befolgt worden seyn sollte: so wurde doch in diesen Ländern die erstere Bulle, nebst der Glau-

bensformel selbst, wie sie in derselben für alle höhere und niedere Geistliche als verbindlich vorgeschrieben war, nach und nach von Provinzialsynoden angenommen und deren Decreten beigefügt.

Dafs aber diese Glaubensformel auch von den *Convertiten* abgelegt und beschworen werden solle, hat weder Pius IV., noch, so weit es bis jetzt bekannt ist, irgend ein späterer Papst *ausdrücklich* vorgeschrieben. Man scheint Anfangs, wo ohnediefs der Uebertritt von Mitgliedern der Evangelisch-Protestantischen Kirche zur Römisch-Katholischen nur noch selten Statt fand, bei einem solchen Uebertritte keine *besondere* bindende Eidesformel für nöthig, sondern die feierliche Annahme des Katholischen Glaubens überhaupt, in der gewöhnlichen Form, sowohl durch Ablegung des Apostolischen Symbolums und durch Lossagung von der Ketzerei, als durch ein eidliches Versprechen, dem angenommenen Glauben treu zu bleiben, für genügend erachtet zu haben. Erst als gegen den Ausgang des 16. Jahrhunderts die durch die Tridentiner Schlüsse geschehene strengere Abgrenzung beider Kirchen immer stärker hervortrat und durch die grofse Betriebsamkeit der Jesuiten Protestantische Christen in gröfserer Zahl der Katholischen Kirche zugeführt wurden, bei denen man zum Theil Lauheit gegen den neu angenommenen Glauben, ja auch eine Geneigtheit wahrnehmen konnte, bei erster Gelegenheit wieder von demselben abzufallen, was auch nicht selten erfolgte: da hielt man es für erspriefslich, ja, für nöthig, die Convertiten durch eine bestimmtere Eidesformel fester an diesen Glauben zu fesseln und zur unwandelbaren Treue in demselben zu verpflichten. Dafs man nun bei der Aufnahme der Convertiten die von Pius IV. eigentlich für die Geistlichen und Lehrer vorgeschriebene Verpflichtungsformel gebrauchte, ist um so weniger zu verwundern, je mehr diese Formel schon mit dem gefeierten Namen der *Professio fidei Tridentinae* bezeichnet war. (Wenn und wo diefs *zuerst* geschehen sey, hat bisher noch nicht ermittelt werden können.) Der Papst aber scheint eine solche von ihm *nicht* anbefohlene Anwendung der Formel keinesweges gemifsbilliget, sondern es den Geistlichen überlassen zu haben, sich nach Maafsgabe vorkommender Fälle auch dieser Formel zu bedienen. Daher kam es denn, dafs weder die unter Auctorität des Papstes Clemens VIII. im J. 1595 erschienene berichtigte Ausgabe des *Pontificale Romanum*, noch die von Urban VIII. 1644 veröffentlichte, noch irgend eine spätere, selbst nicht die vor mir liegende auf

Benedicts XIV. Befehl zu Rom 1752 in Octav besorgte, bei dem *Ordo ad reconciliandum Apostatam, Schismaticum et Haereticum* der zu leistenden *Professio fidei Tridentinae* gedenkt [1]. Denn die hier bei der Aufnahme eines Schismatikers erwähnte *Professio* und *Abiuratio*, die nach dem Zusammenhange auch bei der Aufnahme eines Ketzerhauptes oder Ketzers überhaupt Geltung hat, bezieht sich keinesweges auf diese Formel, sondern entweder auf das kurz vorher angeführte Apostolische Symbolum und die geschehene *Abrenuntiatio omnis sectae gentilitatis, vel haereticae pravitatis sive Judaicae superstitionis*, oder vielmehr, wie das Wort *dicens* auch im zweiten Falle beweiset, auf die nun unmittelbar folgende kurze Bekenntnifs- und Abschwörungsformel, worin jedoch die für den die Aufnahmsfeierlichkeiten besorgenden Geistlichen bestimmten Worte (bei Erwähnung der Ketzerei: *hoc vel illud*, und beim Bekenntnisse des Glaubens: *sic vel sic)* deutlich genug andeuten, dafs man nach Beschaffenheit der Umstände Etwas *hinzusetzen* und beschwören lassen dürfe. Des bessern Verständnisses wegen fügen wir die ganze Formel (die, beiläufig gesagt, wie der ganze *Ordo ad reconciliandum Apostatam* u. s. w., älteren Ursprungs zu seyn scheint und schon in den frühesten Ausgaben des *Pontificale Romanum*, die noch vor den Zeiten der Reformation erschienen sind, gefunden werden dürfte) hier bei:

Ego (N.), cognoscens veram Catholicam et Apostolicam Fidem, anathematizo hic publice omnem haeresim, praecipue illam, de qua hactenus extiti infamatus, quae astruere conatur (h o c, v e l i l l u d). Consentio autem sanctae Romanae Ecclesiae, et Apostolicae Sedi ore et corde profiteor, me credere (s i c, v e l s i c) et eamdem Fidem tenere, quam sancta Romana Ecclesia auctoritate Evangelica et Apostolica tenendam tradit. Jurans hoc per sanctam homousion, id est, eiusdem substantiae Trinitatem, per sacrosancta Evangelia Christi; eos autem, qui contra Fidem hanc venerunt, cum dogmatibus et sectatoribus suis aeterno anathemate dignos esse pronuntio. Et si ego ipse (quod absit) aliquando contra haec aliquid assentiri aut praedicare praesumpsero, canonum severitati subjaceam.

Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia!

Wenn aber auch *kein bestimmtes Kirchengesetz* bekannt ist, wodurch die Anwendung der *Professio fidei Tri-*

---

1) Diefs ist um so auffallender, da diese *Professio* in demselben Werke bei dem *Ordo ad synodum* den an einer Synode theilnehmenden Geistlichen als Eid ausdrücklich vorgeschrieben wird.

dentinae bei dem Uebertritte der Nichtkatholiken *ausdrücklich* geboten wird, und man daher um so eher versucht werden kann, anzunehmen, dafs der Gebrauch einer andern Eidesformel noch freigestellt worden sey, so dafs die Jesuiten um so leichter sich haben versucht fühlen können, bei ihrem Bekehrungswerke sich einer von ihnen selbst entworfenen strengeren und stärkeren Formel zu bedienen: so wollen wir doch *hier* auf diesen (an sich nicht unwichtigen) Umstand kein besonderes Gewicht legen, sondern sogar dem Sioniten zugeben, dafs man auch hinsichtlich der Proselyten an die sogenannte Tridentinische Formel gewiesen und in diesem Falle eben so, wie nach der ursprünglichen Bestimmung derselben, bei einer Abweichung davon den nämlichen Kirchenstrafen unterworfen worden sey. Allein daraus folgt noch *keineswegs*, dafs einzelne Jesuiten sich *nie* erlaubt *haben*, oder erlaubt haben *können*, eine so strenge Päpstliche Verordnung zu übertreten und nach den jedesmaligen Verhältnissen der Zeit, des Ortes oder anderer Umstände, den bekannten verabscheuungswerthen Grundsätzen ihres Ordens gemäfs, von einer andern, ihnen zweckmäfsiger dünkenden Formel Gebrauch zu machen, die sie selbst auf eine wahrhaft schauderhafte Weise aufgesetzt, um die durch List oder Gewalt zur Katholischen Kirche gebrachten Protestanten mit um so gröfserer Verabscheuung ihres bisherigen Glaubens zu erfüllen und mit so unauflöslicheren Banden an ihren neu angenommenen Glauben zu knüpfen. Dafs aber die Jesuiten „die Zwecke der Mission", wie sich der Schmähartikel in der Sion ausdrückt, „wozu sie durch ein eigenes Gelübde verbunden waren, auf dem Wege des Ungehorsams gegen das Oberhaupt der Kirche" oft genug „verfolgt" haben, davon erzählt die Geschichte dieses Ordens Beispiele in Menge. Ich begnüge mich, ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen. Nach der Lehre und den Satzungen der Katholischen Kirche, ja sogar nach der von Pius IV. ausgegangenen *Professio fidei Tridentinae* ist die Wiederholung des Sacraments der *Taufe* eine Entweihung *(sacrilegium)*, und doch sind keineswegs so gar selten Protestantische Convertiten von Katholischen Geistlichen, namentlich Jesuiten, nicht blofs gefirmelt, sondern auch *aufs Neue getauft worden*. Wir wollen uns hier nicht auf die hinreichend bekannte Thatsache der neuern Zeit berufen, dafs die Nichte des Engländers Douglas Loveday, nachdem sie nebst dessen zwei Töchtern zu Paris entführt worden war (weswegen derselbe 1822 eine Bittschrift an die Kammer der Pairs zu Paris richtete), vor ihrer Firme-

lung wieder getauft wurde [2]), weil wir nicht wissen, ob und in wie weit die Jesuiten bei dieser Bekehrung thätig gewesen sind, sondern nur aus der *Leipziger Zeitung* vom 27. Mai 1842, N. 126, folgende, auch in mehrern andern Zeitungen enthaltene Nachricht wiederholen: „Brüssel, 20. Mai. Man liest in Belgischen Blättern: Dienstag wurden 2 Deutsche reiferen Alters, welche im *Lutherischen Glauben erzogen* und neulich durch die Bemühung des Paters Cuvelier bekehrt wurden, in der Capelle des *Jesuiten*collegiums *getauft*.“ Wenn nun auf diese und vielfältige andere Weise die Jesuiten den Gehorsam gegen „das Oberhaupt der Kirche“ verletzt haben und zu verletzen fortfahren: so braucht man nicht mit dem Sioniten anzunehmen, „dafs sie mit der unerlaubten Einführung derartiger Formeln offenbar gegen ihr eigenes Interesse gewüthet hätten“. Ihr Zweck war die Bekehrung der Protestanten; die Mittel dazu galten ihnen gleich. Der glückliche Erfolg wurde „dem Oberhaupte der Kirche“ gemeldet, welches dann wohl auch nicht verfehlte, seine Zufriedenheit und Freude darüber auszusprechen; die unerlaubten Mittel aber, die man bei solchen Bekehrungen angewendet, wurden verschwiegen, wenigstens ganz gewifs die dabei gebrauchte Fluchformel, weil eine solche jeder gutgesinnte Papst hätte verabscheuen müssen.

Dafs die Jesuiten demnach zur Zeit des hauptsächlich von ihnen angestifteten dreifsigjährigen Religionskrieges, wo man das gröfstentheils Protestantisch gesinnte *Böhmen* gewaltsam wieder zu katholisiren versuchte, sich eines so abschreckenden, den Geist eben so verdüsternden als die Gemüther einschüchternden und einängstigenden Fluchformulars, wie es von M. Pescheck zuerst öffentlich bekannt gemacht worden ist, hier und da bedient haben, ist um so wahrscheinlicher, je mehr zu befürchten stand, dafs die zu einem ihrer Ueberzeugung widerstrebenden Glauben Gezwungenen bei erster günstigen Veranlassung denselben wieder aufgeben würden, wie diefs schon öfters geschehen war und auch fernerhin noch geschah, so bald sich nur eine Gelegenheit dazu, wie durch die Flucht aus dem Vaterlande, darbot. Dafs nun einer der vielen Böhmischen Flüchtlinge eine Abschrift des von ihm früher beschwornen Fluchformulars mit nach der Lausitz gebracht habe und dieselbe später in das Deutsche übersetzt worden sey,

2) *Der Katholik*, Jahrg. 1822 H. 3 S. 385, sagt, es sey diefs *sub conditione* geschehen, weil man gezweifelt, ob das Mädchen überhaupt nach den *wesentlichen* Vorschriften getauft sey.

ist ja nicht so unschwer zu glauben. Wird doch der Name des Uebersetzers, Wenzel Bernt zu Oybin, auf dem sehr alten Papiere, das dem M. Pescheck aus dem Nachlasse eines Zittauer Kaufmanns vorgelegen, ausdrücklich genannt; weiset doch auch die Uebersetzung selbst auf ein Böhmisches Original und auf das Jahr 1631 ausdrücklich hin! Sollte diefs Alles rein erdichtet seyn?!! Wenn aber der Böhmische Exulant, wie der Uebersetzer versichert, als Quelle der Abschrift eine Böhmische Kirchenagende genannt hat: so kann seine Meinung kaum eine andere, als die seyn, dafs das Formular einer *gedruckten* Kirchenagende *beigeschrieben* gewesen sey, da man doch schwerlich behaupten kann, dafs die Jesuiten eine besondere von ihnen selbst ausgegangene und in Böhmischer Sprache gedruckte Kirchenagende gebraucht haben.

Uebrigens ist dieses Formular, *an dessen Aechtheit wir*, nach der bisherigen Erörterung, *weder aus äufsern noch aus innern Gründen zweifeln können*, so aufrichtig wir auch wünschen, dafs *nie* ein solcher oder ähnlicher gräfslicher Convertiteneid von Jesuiten gebraucht worden sey, geschichtlich merkwürdig, da es den Ursprung solcher Fluchformeln, wie sie seitdem nicht selten vorgekommen sind, auf eine frühere Zeit zurückführt, als man von Seiten der Protestanten bis jetzt angenommen hat, nämlich in die Zeiten des dreifsigjährigen Krieges, und zwar auf *Böhmen* und auf das Jahr 1631, und bestätigt zugleich die zeitherige Vermuthung, dafs sie nur haben von *Jesuiten* ausgehen können, nach deren schändlichem, unmoralischem Grundsatze der Zweck auch die Mittel heiliget. Von Jesuiten nun wurde jedenfalls die erwähnte Abschwörungsformel weiter verbreitet und mit einigen Abänderungen auch anderwärts hier und da, wo sie es für gerathen hielten und ungeahndet meinten thun zu dürfen, angewendet. Dafs sie in solchen Fällen manche Stellen, namentlich die alles Christliche Gefühl aufs Tiefste empörende, in welcher von der wahrhaft greuelvollen Behandlung des Abendmahlskelches die Rede ist, wegliefsen, ist um so natürlicher, je mehr sie befürchten mufsten, anderwärts durch eine solche Stelle die Proselyten zurückzuscheuchen, während sie dieselbe bei den *gewaltsamen* Bekehrungen in Böhmen, wo man schon seit Hussens Zeiten auf den (Katholischen Geistlichen so ärgerlichen) Gebrauch des Abendmahlskelches für die Laien mit unbesiegbarer Standhaftigkeit gedrungen hatte und sich von Seiten der Utraquisten *hölzerner* Kelche bediente, gerade für recht geeignet gehalten hatten, um sowohl bei den Neubekehr-

ten jede Neigung zum Rückfalle gänzlich zu ersticken, als die treu gebliebenen Katholiken selbst von jeder Hinneigung zu dem Protestantismus aufs Furchtbarste abzuschrecken. Dasselbe gilt auch von der im höchsten Grade auffälligen und anstöfsigen Stelle, wonach „der Papst in *gröfserer* Würde gehalten werden soll, denn Christus selbst". Wenn diefs nicht ein Uebersetzungsfehler ist, statt: *in eben so grofser Würde,* da andere bekannte Fluchformulare, welche ebenfalls dem Papste *göttliche* Ehre zuerkennen, nur von einer *gleichen* Würde, die ihm, wie Christo, gebühre, sprechen: so kann man, wie auch M. Pescheck in einer Anmerkung zu dieser Stelle gethan hat, annehmen, dafs man diesen Ausdruck in Böhmen deswegen gebraucht habe, weil die dortigen Protestanten den *Päpstlichen* Satzungen, welche ihre Bekehrer vorbrachten, *Christi* Worte entgegenhielten, und noch hinzusetzen, dafs man sie dadurch zu einem *desto unbedingteren* Gehorsam gegen das *sichtbare* „Oberhaupt der Kirche" habe verpflichten wollen.

Seitdem sind nun ähnliche, ziemlich gleichlautende Jesuitische Formulare, deren theilweiser Inhalt von allen guten Katholiken als unchristlich und verabscheuungswerth von jeher anerkannt worden ist, hier und da zum Vorschein gekommen. So hat Wachler (nach Krugs Angabe im 2. Bande seiner *gesammelten Schriften* [Braunschweig, 1830] S. 60 Anmerk.) ein solches Bekenntnifs, und zwar vom J. 1672, unter den Handschriften der Bibliothek zu Breslau aufgefunden, auf dessen Abschrift zugleich ein kaiserlicher Befehl bemerkt war, es durch den Henker öffentlich verbrennen zu lassen. — Im J. 1683 wurde sodann in der 2ten Auflage einer aus dem Holländischen übersetzten Schrift eine ähnliche Formel, wie sie während der wenige Jahre zuvor über die Protestanten in *Ungarn* verhängten schweren Verfolgung von diesen hatte öffentlich beschworen werden müssen, bekannt gemacht. Der Anhang enthält die Abschwörungsformel in der Lateinischen Urschrift *(Confessio Novorum Catholicorum in Hungaria)* sowohl als in einer Deutschen Uebersetzung. (Vergl. die damals von dem Sachsen-Weimarschen Hofprediger Wilh. Ernst Bartholomäi herausgegebenen *Acta historico-ecclesiastica,* B. 3 [Weimar, 1738. Neue Aufl. 1742] S. 25 ff.) Wenn die erste Auflage dieser Schrift erschienen sey, ist bis jetzt unermittelt geblieben. Nach Holland war diese Formel im J. 1675 gekommen, als die Holländer eins der Schiffe, auf welchen mehrere Evangelische Geistliche Ungarns auf die Spanischen Galeeren nach Neapel geschickt werden sollten, genommen und die Unglücklichen befreiet hatten,

von denen einige in Holland blieben, andere nach Sachsen und noch andere in die Schweiz sich begaben.— Dieselbe Abschwörungsformel, wie sie Lateinisch bei dem in Ungarn erfolgten Uebertritte des 1687 wegen übler Aufführung abgesetzten Reformirten Geistlichen zu Maikirch in der Schweiz, Samuel Haller, gebraucht worden, wird, nebst dessen Abbitte bei dem am 4. Juli 1715 in der Schweiz erfolgten Rücktritte zur Reformirten Kirche, in einer 1716 in Quart zu Bern erschienenen Flugschrift Deutsch mitgetheilt. (Vergl. Wachler, *Theol. Nachrichten*, Nov. 1821, [Frankfurt a. M.] S. 401 ff.) Diese Berner Flugschrift hat auch Prof. S. Studer zu Bern in den Beilagen zu seiner Schrift: *Herrn C. L. von Hallers Brief an seine Familie* u. s. w. (Bern, 1821), wieder abdrucken lassen. Dafs in Ungarn während der in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts erneuerten Religionsverfolgungen bei dem erzwungenen Uebergange von Evangelischen Christen die Jesuitische Fluchformel wieder sey in Anwendung gebracht worden und zwar unter *öffentlicher* Ermächtigung, lehrt schon die Ueberschrift der von einem Zeitgenossen in den *Act. hist.-eccles.* a. a. O. S. 21 ff. veröffentlichten *Confessio Romano-Catholica in Hungaria Evangelicis publice praescripta et proposita*, die mit der so eben erwähnten, wenige Worte ausgenommen, übereinstimmt, ja, Professor Georg Wilhelm Böhmer zu Göttingen in seinem *Magazin für das Kirchenrecht, die Kirchen- und Gelehrten-Geschichte*, B. 1 St. 2 (Göttingen, 1787) S. 311, berichtet nach einer 1787 von einem Freunde aus Ungarn erhaltenen Versicherung, dafs diese Formel noch um das J. 1770 daselbst gebraucht worden sey[3].

Doch nicht blofs in *Böhmen* und *Ungarn*, sondern auch in *Deutschland* scheint das Jesuitische Machwerk in einzelnen Fällen angewendet worden zu seyn, wenn auch diese nicht streng historisch erwiesen werden können, wenigstens wird eine solche Formel hier und da, als von einzelnen Proselyten beschworen, angeführt.

Ob sowohl der Kurfürst von Sachsen Friedrich

---

3) In *Ungarn*, wie in *Böhmen*, konnte man ja von einer solchen Formel um so unbedenklicher Gebrauch machen, je weniger man sich in beiden Ländern an die sogenannte *Professio fidei Tridentinae* (die aber nicht einmal, wie wir gesehen haben, als *Convertiteneid* vorgeschrieben war) für gebunden erachtete, da dieselbe in Folge der Tridentinischen Synode erschienen war, deren Schlüsse man *nie öffentlich*, sondern nur *stillschweigend* angenommen hatte. Dasselbe gilt zum Theil auch von Deutschland, wo gleichfalls diese *öffentliche* Anerkennung *nicht* erfolgt ist.

August I., ehe er König von Polen wurde, 1697 zu Baden in Oestreich, als der Sächsische Kurprinz **Friedrich August**, gleichfalls nachmaliger König von Polen, 1712 zu Bologna, oder, wie manche Gelehrte annehmen, 1717 in Baden, bei ihrer Aufnahme in die Katholische Kirche ein solches abscheuliches Glaubensbekenntnifs wirklich abgelegt haben, erscheint uns selbst um so *zweifelhafter*, je weniger die Angaben hierüber mit einander übereinstimmen und je gröfser die Verwechselungen sind, die man sich hierbei hat zu Schulden kommen lassen. So theilt der ehemalige Augustinermönch **Ferdinand Ambrosius Fidler**, der als unzuverlässiger Zeuge bekannt genug ist, als Professor der Theologie zu Bützow und Consistorialrath zu Rostock in seinem *Antipapistischen Journal oder dem unpartheyischen Lutheraner*, 6. Th. 2. Aufl. (Hamburg und Leipzig, 1773) St. 4 S. 49 ff., ein angeblich von einem Prinzen abgelegtes Glaubensbekenntnifs dieser Art mit, aber ohne Angabe des Jahres und ohne Nennung des Namens, nebst einer schriftlichen Beglaubigung dieser Abschwörung, indem er zur Bestätigung der Thatsache auf das Kirchenbuch zu Wien verweiset. Man bezog nun den in dem ausgestellten Zeugnisse bei Fidler angedeuteten Namen *D— F— N. N.* auf den *Durchlauchtigsten Fürsten Friedrich August von Sachsen*, den Ort *B*** in O**** auf *Baden* in Oestreich und die Unterschrift *N. N. B*** zu **** auf *Christian* (fälschlich *Christoph) August, Bischof zu Raab*, einen Verwandten des Sächsischen Fürstenhauses, des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeiz zweiten Sohn, der 1693 zu Paris zum Katholicismus übergetreten, 1695 Dompropst zu Cöln und 1696 Bischof von Raab geworden war, 1701 aber Coadjutor des Erzbisthums Gran, 1703 kaiserlicher Administrator des Erzstifts Cöln und 1706 Cardinal wurde († den 23. Aug. 1725). — Wenn nun dieses Bekenntnifs wirklich von einem der beiden Sächsischen Fürsten abgelegt seyn sollte: so könnte es nur auf den *Kurfürsten* bezogen werden, weil dieser am 2. Juni, als am Tage der h. Dreieinigkeit, 1697 zu Baden sich zum Katholischen Glauben bekannte. Auch theilt **Paulus** in seinem *Sophronizon*, 13. Jahrg. 1. H. (Heidelberg, 1831) S. 47 ff., ein ziemlich damit übereinkommendes Glaubensbekenntnifs mit, das von dem Kurfürsten in dem gedachten Jahre am 2. *Januar* (vielleicht ein Druckfehler, statt *Juni)* beschworen worden seyn soll, während das von **Röhr** in seiner *kritischen Prediger-Bibliothek*, 8. B. 4. H. (Neustadt a. d. O., 1827) S. 766 ff., veröffentlichte Bekenntnifs desselben Kurfürsten eine ganz andere Form hat, weit kürzer ist und weder die einzelnen

zu beschwörenden Glaubenspuncte, noch die empörenden Verfluchungen enthält. Dagegen hat der Consistorialrath und Professor Anton Theodor Hartmann zu Rostock sowohl im *Hesperus*, Jahrg. 1823 N. 74, als in vollständigerer Form im *Gesellschafter*, Jahrg. 1823 N. 78. 79., und in der Oppositionsschrift: *Für Christenthum und Gottesgelahrtheit*, 9. B. 1. H. (Jena, 1826), wiewohl er am zuletzt genannten Orte ausdrücklich versichert, den Fidlerschen Abdruck *mit diplomatischer Treue* wiedergeben zu wollen, doch ein ziemlich davon abweichendes Glaubensbekenntnifs geliefert, mit der Angabe: *Wien*, 1717, und der Unterschrift: *Friedrich August, Churprinz von Sachsen*, so wie mit dem Zeugnisse des Bischofs von Raab *Christoph* (?) *August*, worin derselbe bestätigt, dafs der Uebertritt am 2. Juli zu Baden geschehen sey, obgleich nicht nur der Prinz schon am 27. November 1712 zu Bologna heimlich den Katholischen Glauben angenommen hatte, zu dem er sich zu Wien am 11. October 1717 öffentlich bekannte, sondern auch *Christian August* damals, wie wir gesehen haben, nicht mehr Bischof von Raab war. Dasselbe Bekenntnifs in der Form, in welcher es Hartmann dem Kurprinzen zugeschrieben, auch mit dem Namen *Christoph* (?) *August*, nur mit alter Orthographie und in ganz geringfügiger Verschiedenheit, hat auch der Katholische Regierungsrath Alexander Müller zu Weimar aus einer alten Handschrift, nebst einigen in derselben enthaltenen auf diesen Uebertritt sich beziehenden Actenstücken, in seinem *Canonischen Wächter*, Jahrg. 1831 N. 15 und 16 veröffentlicht, so wie aus dieser Zeitschrift, jedoch mit neuerer Orthographie, der mit K. bezeichnete Verfasser der Flugschrift: *Zwei merkwürdige Actenstücke zur Kenntnifs des Papstthums und der römisch-katholischen Kirche aus dem sechzehnten und achtzehnten Jahrhunderte nach Christo* (Neustadt a. d. O., 1831), S. 38 ff. wieder abdrucken lassen, nachdem es auch in einer 1830 in Dresden erschienenen Flugschrift: *Ueber die Furcht vor Jesuiten im Königreiche Sachsen*, ziemlich vollständig war verbreitet worden. Das von Röhr aber in s. *kritischen Prediger-Bibliothek*, B. 6 H. 2 (1825) mitgetheilte Bekenntnifs des Kurprinzen vom J. 1717 weicht wieder von allen diesen Abdrücken im Einzelnen ab, auch ermangelt es der Beglaubigung des Bischofs. — Diese verschiedenen Angaben und Abweichungen nun machen die Sache selbst noch ziemlich zweifelhaft.

Zu Mainz wurde ferner im J. 1717 *Katholischer* Seits ein mit den erwähnten Formeln ziemlich gleichlautendes

Glaubensbekenntnifs bekannt gemacht, das der Administrator des mit Naumburg verbundenen Stiftes zu Zeiz, Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen, Albertinischer Linie, bei seinem zum Theil durch den als Legationssecretär an seinem Hofe lebenden *Jesuiten* Franz Heinrich Schmeltzer bewirkten Uebertritte zur Katholischen Kirche im Kloster Doxan bei Prag im December[4]) 1715 abgelegt haben sollte. Allein kaum war dem Herzoge, der am 18. April 1717 öffentlich in der Katholischen Capelle zu Leipzig das Abendmahl nahm, dieses Bekenntnifs durch die von einem ehemaligen Hochfürstlich Würzburgischen Geistlichen, M. Johann Philipp Bernhard Jüngling, einem Proselyten, 1718 anonym herausgegebene *Untersuchung* dieses Glaubensbekenntnisses bekannt geworden, als er auch dasselbe ableugnete und die Schrift durch Scharfrichters Hand zu verbrennen befahl. Die diesem Bekenntnisse, das Jesuiten gleichsam als einen Triumph über die Protestantische Kirche veröffentlicht haben mochten, beigefügten Verfluchungen scheinen erst später, vielleicht von Schmeltzer selbst, beigefügt worden zu seyn, da es schwerlich zu glauben ist, dafs der Herzog das Bekenntnifs in *dieser* Form abgelegt habe. (Auch diese Formel wurde in der bereits erwähnten Flugschrift: *Ueber die Furcht vor Jesuiten im Königreiche Sachsen* [Dresden, 1830] wieder abgedruckt.) Bekanntlich trat dieser einsichtsvolle und kenntnifsreiche Fürst, welcher als Katholik, dem Verlangen des Naumburger Domcapitels gemäfs, die Regierung des Stiftes niedergelegt hatte, am 16. Oct. 1718 zu Pegau zum Evangelischen Glauben zurück, er starb aber schon am 15. Nov. desselben Jahres an den Blattern. Vergl. über diesen doppelten Confessionswechsel den 2. Theil der vom Professor Christian Gottlieb Buder zu Jena anonym zu Frankfurt 1719 (Neue Aufl. 1720) herausgegebenen Lebensbeschreibung dieses Herzogs.

Ein ähnliches Fluchformular scheint auch dem Evangelischen Pfarrer am Münster zu Ulm, Elias Frick, im J. 1717 bekannt gewesen zu seyn, wenigstens deutet das, was er in seiner Schrift: *Unterricht, das andere evangelische Jubelfest 1717 erbaulich zu begehen* (Ulm, 1717), von dem Inhalte der von den Uebergängern zur Katholischen Kirche zu beschwörenden Sätzen anführt, nicht undeutlich darauf hin.

---

4) Am 17. Dec. kann diefs, wie gewöhnlich angegeben wird, nicht geschehen seyn, da er an diesem Tage erst seine Reise von Zeiz nach Regensburg und Böhmen antrat.

Ob aber im J. 1725 eine gewisse Anna Clasin in Ulm ihren Protestantischen Glauben nach einer daselbst handschriftlich verbreiteten Fluchformel (die mit der Ungarischen fast völlig übereinstimmt, nur dafs manche Sätze noch etwas greller ausgedrückt sind) abgeschworen habe, bleibt noch eben so zweifelhaft, als dafs in der Christnacht des J. 1738 die beiden Töchter des vormaligen Hildesheimischen Hofkammerraths Majus (Dorothea Magdalena und Louise), nachdem derselbe schon früher mit seinen beiden Söhnen zum Katholischen Glauben übergetreten war, ein ziemlich gleichlautendes Bekenntnifs zu Hildesheim, obgleich ihr Uebertritt in der *Jesuiten*kirche erfolgte, abgelegt haben. Das von Böhmer in seinem *Magazin für das Kirchenrecht*, B. 1 St. 1 S. 152 ff., 1787 veröffentlichte Bekenntnifs selbst aber, das er, durch eine Mittheilung getäuscht, von den beiden Schwestern, deren Namen er jedoch nicht nennt, im Benedictinernonnenkloster Escher oder Escherde bei Hildesheim im J. 1750 beschworen seyn läfst, erkannte er im 2. St. s. *Magazins* (S. 310 ff.) als eine etwas veränderte Uebersetzung des Ungarischen Fluchformulars an, ja, er erklärte im 1. St. des 2. Bandes seines *Mag.* S. 183 ff. (1788), dafs er alles vom Hochstifte Hildesheim Gesagte zurücknehme, da er es nicht durch die strengsten Beweise begründen könne, dafs er aber seine Leser ersuche, das Bekenntnifs selbst „als einen Beweis der von barbarischen Zeloten, wahrscheinlich ganz ohne Wissen und Willen der höchsten Regierung, im Königreiche Ungarn im vorigen Jahrhundert und noch in der ersten Hälfte des gegenwärtigen verübten Gewissenstyrannei anzusehen". Hieraus ergiebt sich, in welchem Sinne der von dem Sioniten erwähnte *Widerruf* Böhmers zu nehmen sey. Böhmer versicherte nur, dafs er in Ansehung der Zeit und des Ortes, wann und wo dieses Bekenntnifs sey abgelegt worden, sich habe täuschen lassen, dafs er aber das Bekenntnifs selbst *keinesweges für unächt* halte.

Solche Jesuitische Abschwörungsformeln kamen auch noch später in Deutschland zum Vorschein, und sie sind nur in unwesentlichen Puncten von einander verschieden. Wenn auch eine solche Formel nur in einem Romane, nämlich in dem von Emanuel Friedrich Wilhelm Ernst (gewöhnlich Ernst Friedrich) Follenius[5])

5) Er war damals Gehülfe in der Fürstlich Bernburgischen Kanzlei zu Ballenstedt, dann wurde er Referendar beim Landesjustizcollegium des Herzogthums Magdeburg zu Magdeburg und starb 1809 als Hofgerichtsrath zu Insterburg in Ostpreufsen.

fortgesetzten und vollendeten *Geisterseher* von Schiller, und zwar im 2. Theile (Strafsburg, auch Leipzig, 1796) vorkommt (vgl. *Sophronizon* B. 3 H. 3. [1821] S. 100 ff. u. *Oppositionsschrift* 5. B. 2. H. [1822] S. 293 ff): so ist sie doch nicht von ihm erst erdichtet worden, da sie von den bereits bekannten Formeln nur ganz unbedeutend abweicht.

Dafs aber das zuerst in den *litterarischen Monats-Berichten für Baierische Staats- und Geschäftsmänner,* im 2. Junistücke des Jahrganges 1818, dann von Wachler in seinen *theol. Nachrichten,* November 1819, veröffentlichte, auch in mehrere Gegenschriften aufgenommene Fluchformular wirklich im J. 1818 zu Augsburg von einer Convertitin, Namens Maria Strehle[6]), und im J. 1819, nach einer Mittheilung von T. aus Würzburg im *Gesellschafter,* Jahrg. 1820 N. 7, worin zugleich der hauptsächliche Inhalt angeführt wird, zu Würzburg angewendet worden sey, davon können wir uns selbst um so weniger überzeugen, je unwahrscheinlicher es uns dünkt, dafs man noch in den *neuesten* Zeiten sich eines solchen groben und abscheulichen Vergehens von Seiten Katholischer Geistlichen schuldig gemacht habe, wenn auch nicht von dieser Seite diefs ausdrücklich abgeleugnet worden wäre. (Siehe Wachlers *theol. Nachrichten,* Maiheft 1821, S. 216 ff., *Sophronizon* a. a. O. S. 92 ff., *Oppositionsschrift* a. a. O. S. 291 f. Vgl. über die ganze Streitsache Samuel Gottlieb Wald, *de haeresi abjuranda quid statuat ecclesia Romano-Catholica.* Regiomonti, 1821. 4.[7])).

Ob übrigens auch während der Zeit der mannichfaltigen Bedrückungen und Verfolgungen, welche, vornehmlich unter *Jesuitischem* Einflusse, die Protestanten im 17. und 18. Jahrhunderte in Oestreich, Mähren, Polen, Frankreich, dem Elsafs, in der Pfalz, in Schlesien, dem Erzstifte Salzburg u. in andern Ländern erfuhren, bei den vielen gewaltsamen Bekehrungen das in Böhmen ausgegangene Jesuitische Fluchformular, es sey nun in seiner ursprünglichen oder in etwas veränderter Form, angewendet worden sey, mufs, so wohlbegründet auch die Vermuthungen darüber seyn

---

6) Im 2. Octoberhefte der *litter. Monats-Berichte* wurde jedoch erklärt, dafs man die im 2. Junihefte mitgetheilte Abschwörungsformel für untergeschoben erklären wolle, *sobald deren Unächtheit aufser Zweifel gestellt sey.*

7) Hierin wird das sogenannte Eschersche Bekenntnifs ebenfalls mitgetheilt und mit dem Augsburgischen verglichen.

mögen[8]), dahin gestellt bleiben, da uns *bestimmte* Nachweisungen fehlen.

Als Ergebnifs der bisher von Protestanten und in diesem Aufsatze über den Convertiteneid angestellten Untersuchungen und Erörterungen stellt sich Folgendes heraus:

1) dafs die Convertiten bei ihrem Uebertritte zur Römisch-Katholischen Kirche ihren bisherigen Glauben *abschwören*;
2) dafs sie nach dem gegen den Ausgang des 16ten Jahrhunderts aufgekommenen Gebrauche *gewöhnlich* das sogenannte Tridentinische Glaubensbekenntnifs ablegen;
3) dafs sie *darin* versprechen, jede von der Katholischen Kirche verdammte Ketzerei zu verdammen, den wahren Katholischen Glauben aber, wie er in den Kirchengesetzen und auf den allgemeinen Synoden, namentlich von der Tridentinischen bestimmt worden, *aufser welchem Niemand selig werden könne*, unverändert bis ans Lebensende zu bewahren, so wie die möglichste Sorge anzuwenden, dafs derselbe von ihren Untergebenen, oder denen, die ihrer Aufsicht anvertraut sind (nach der ursprünglichen Fassung der Formel, wie sie den Geistlichen vorgeschrieben war: *quorum cura ad me in munere meo spectabit)* gehalten, gelehrt und verkündigt werde;
4) dafs man, wie namentlich, nach dem am 8. September 1812 zu Wien erfolgten Uebertritte von Carl Biester, dem Sohne des Oberbibliothekars und Professors Joh. Heinrich Biester zu Berlin, das amtliche Zeugnifs des Päpstlichen Nuntius, des nachherigen Cardinals Achilles v. Severoli, lehrt, sich manchmal aufserdem von den Convertiten versprechen liefs, den Ketzern weder Gunst zu beweisen, noch Beistand zu leisten *(cum iuramento de non relabendo in abiuratos errores et non praestando opem, favorem, auxilium vel consilium eorum adhaerentibus)*;
5) dafs man, namentlich von Seiten der *Jesuiten*, aufser der Tridentiner Formel, oder statt derselben, sich nach Beschaffenheit der Umstände auch einer andern Formel bediente;
6) dafs das *Jesuitische Fluchformular*, dessen meiste anstöfsige Sätze sich in Jesuitischen Schriften nach-

---

8) Vgl. über Schlesien die in der *Oppositionsschrift* B. 9 H. 1 S. 111 ff. mitgetheilten Briefe vom Superintendenten Worbs zu Priebus.

weisen lassen, zuerst in *Böhmen*, dann in *Ungarn* gebraucht worden ist, daſs aber für die Ablegung der demselben gemäſs abgefaſsten Bekenntnisse, wie sie auſserdem in *Deutschland* sich gezeigt haben, nur die *Möglichkeit* oder höchstens *ein Grad von Wahrscheinlichkeit, keineswegès* aber *eine auf völlig ermittelten Thatsachen beruhende Gewiſsheit* angeführt werden kann, so lange *officielle* Protocolle über das in manchen Fällen beobachtete *ungesetzliche* Verfahren bei der Aufnahme von Proselyten in die Katholische Kirche und über den wirklichen Gebrauch einer solchen Jesuitischen Formel uns nicht vorliegen (die man aber sich immer scheuen wird zu veröffentlichen, wenn sie auch wirklich immer aufgenommen seyn sollten); daſs jedoch die öftere Auffindung solcher Formeln zu verschiedenen Zeiten und an den verschiedensten Orten uns an dem davon gemachten Gebrauche von Seiten unwürdiger Geistlichen uns kaum zweifeln läſst.

Wir verweisen, da wir die von uns gegebenen Andeutungen hier nicht weiter ausführen können, auſser den gelegentlich von uns angeführten Schriften, vornehmlich auf folgende Bücher:

Paulus, *Vertheidigung für die teutsch-katholische Kirche gegen ein höchst anstöſsiges und gehässiges, ächtjesuitisches, Glaubensbekenntniſs.* In seinem *Sophronizon*, 3. B. 3. H. (Frankfurt am Main, 1821) S. 86 ff.

Krug, *Darstellung des Unwesens der Proselytenmacherei durch eine merkwürdige Bekehrungsgeschichte* (des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeiz). Leipzig, 1822. Wieder abgedruckt in s. *gesammelten Schriften*, 2. B. Erste Abtheilung. *Theologische Schriften.* 2. B. (Braunschweig, 1830) S. 55 ff.
(Der Verfasser hat bei dieser Bekehrungsgeschichte die bereits erwähnte Schrift Buders als Quelle benutzt.)

Mohnike, *Urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Tridentinae und einiger andern römisch-katholischen Glaubensbekenntnisse.* Greifswald, 1822. 8.

Mohnike, *Nachtrag zu der urkundlichen Gesch. der sogen. Prof. fid. Trid.* Greifswald, 1823. 8.

Wald, *über die Verschiedenheit der Römischen und Jesuitischen Convertiten-Bekenntnisse.* Königsberg, 1822. 8.

Da wir weder Zeit noch Lust haben, uns in weitere Erörterungen über den in Frage stehenden Gegenstand, am allerwenigsten mit einem *Namenlosen* einzulassen, der es verschmäht, mit offener Stirn hervorzutreten: so begnügen wir uns mit dem, was wir im Vorstehenden auf den Schmähartikel in der Sion erwiedert haben, und überlassen die Entscheidung den *unbefangenen* Lesern, von denen nicht zu fürchten ist, dafs sie uns, wie der Sionit auf eine höchst wohlwollende Weise gethan, den gesunden Menschenverstand absprechen werden. — Dafs die *Zeitschrift für die historische Theologie* bisher die möglichste Unparteilichkeit bewiesen und demnach beklagenswerthe Verirrungen, in welcher religiösen Gemeinschaft sie auch vorgekommen seyn mögen, und sey es selbst in der *Protestantischen* Kirche, zu der wir uns von ganzem Herzen bekennen, historisch treu berichtet hat, lehren die bisher erschienenen Bände. Dafs wir aber unerwiesenen historischen Nachrichten und Behauptungen selbst dann, wenn sie von *Protestantischen* Gelehrten herrühren, nicht unbedingt Glauben schenken, davon wird auch dieser Aufsatz zeugen.

Uebrigens versichern wir hiermit, dafs wir nicht im Mindesten glauben, *solche Jesuitische Fluchformulare* seyen jemals von der Katholischen Kirche selbst ausgegangen, oder jemals von ihr oder deren Oberhaupte, wenn sie je zu seiner Kenntnifs gekommen, gebilligt worden, wie denn jeder redliche Katholik einen gerechten Abscheu gegen solche unchristliche, ja unsinnige und verruchte Formeln haben mufs.

Gedruckt bei C. P. Melzer in Leipzig.

Literarischer Anzeiger

zur

Zeitschrift für die historische Theologie,

Jahrgang 1842 I. Heft.

Nachstehend verzeichnete Schriften finde ich mich bewogen auf unbestimmte Zeit zu den beigesetzten **höchst billigen Preisen** abzugeben.

Die ganze Sammlung, welche bisher 21 Thlr. 13 Gr. kostete, erlasse ich aber für den außerordentlich billigen Partiepreis von 6 Thlr.

Leipzig, im Juli 1842.

L. H. Bösenberg.

Eckermann, J. C. R., Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments, theils in einem zusammenhängenden Commentar über einzelne Bücher, theils in einer treuen Uebersetzung mit eingeschalteten Erklärungen. 3 Bde. compl. sonst 5 Thlr. 12 Gr., jetzt 2 Thlr.

Harms, Dr. Claus, christologische Predigten. Sonst 2 Thlr. 6 Gr., jetzt 1 Thlr. 10 Ngr.

— — Predigten über das heilige Abendmahl, an Gründonnerstagen gehalten und als Beiträge zu Communion-Andachten mitgetheilt. Sonst 15 Gr., jetzt 10 Ngr.

— — Predigten, mit welchen die Winterpostille in ihrer dritten Auflage ergänzt ist. Sonst 18 Gr., jetzt 11 Ngr.

— — die Religion der Christen. Sonst 16 Gr., jetzt 10 Ngr.

— — Ueber ein Kleines, Predigt am Jub. Sonntage 1818. Angehängt eine lehrreiche Erzählung. Sonst 4 Gr., jetzt $2^1/_2$ Ngr.

— — das Christenthum. Der Jugend in einem kleinen Katechismus gelehrt und gepriesen. 3te Auflage. $2^1/_2$ Ngr.
(Bei Abnahme von 24 Exempl. à $1^1/_5$ Ngr.)

— — vermischte Aufsätze publicistischen Inhalts. (Enthält auch die Predigt: „der Krieg nach dem Kriege.") Sonst 18 Gr., jetzt 11 Ngr.

— — Fibel 2 Ngr.
(Bei Abnahme von 24 Exempl. à $1^1/_5$ Ngr.)

— — das Göttliche in der Vergebung. Was einem Priester obliege. Zwei Predigten. Sonst 6 Gr., jetzt 5 Ngr.

— — das sind die 95 theses oder Streitsätze Luthers, zum besondern Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen, als mit einer Uebersetzung aus Anno 1517 in 1817, begleitet. Sonst 6 Gr., jetzt 5 Ngr.

Harms, Dr. Claus, Briefe zu einer nähern Verständigung über verschiedene die Thesen betreffende Punkte. Nebst einem Briefe an den Herrn Dr. Schleiermacher. Sonst 16 Gr., jetzt 10 Ngr.

— — zwei Reformationspredigten, gehalten am 3ten Säkular-Jubelfeste im Jahre 1817. Sonst 8 Gr., jetzt 4 Ngr.

— — zwei Reformationspredigten, gehalten 1818 und 1819. Sonst 8 Gr., jetzt 4 Ngr.

— — daß es mit der Vernunftreligion nichts ist. Sonst 18 Gr., jetzt 10 Ngr.

— — einige Winke und Warnungen, betreffend Angelegenheiten der Kirche. Sonst 8 Gr., jetzt 5 Ngr.

— — Leitfaden in der Vorbereitung seiner Confirmanden. Sonst 6 Gr., jetzt 4 Ngr.

Hofmann, C. G., Auslegung der Fragstücke im kleinen Katechismo Lutheri, in 27 Buß- und Abendmahl-Andachten. Neue verbesserte Auflage von Dr. Claus Harms. Sonst 16 Gr., jetzt 15 Ngr.

Mau, J. A., Gebetbüchlein für Kinder, insonderheit zum Gebrauch in Volksschulen. 2te Auflage. 4 Ngr.
(Bei Abnahme von 24 Exempl. à $2^1/_2$ Ngr.)

Nach der Beurtheilung in der Jen. Lit. Ztg., das entsprechendste Gebetbuch für die Jugend, um die Gedanken aus der Zerstreuung zu sammeln und die dunkeln Gefühle des kindlichen Gemüthes in Worten auszudrücken.

— — Confirmandenbüchlein, enthaltend einen kurzen Inbegriff des Christenthums, einen Abriß der christlichen Kirchengeschichte rc. nebst einigen Gebeten. 2te vermehrte Auflage. Sonst 10 Gr., jetzt $7^1/_2$ Ngr.

Es ist nicht bloß zum Leitfaden bei der Vorbereitung, sondern auch als Denkbüchlein, das den Confirmanden zur Erinnerung an den wichtigsten Unterricht in die Hände gegeben werden könne, bestimmt, und zu diesen beiden, allerdings verschiedenartigen, Zwecken qualificirt es sich, nach des Recensenten (in d. Leipz. Lit. Ztg.) Bedünken, besser, als er es sonst bei einem Buche der Art fand.

— — Fibel oder Elementarlesebuch. 2 Ngr.
(Bei Abnahme von 24 Exempl. à $1^1/_5$ Ngr.)

Nissen, H. F., Predigten. Sonst 1 Thlr. 12 Gr., jetzt $22^1/_2$ Ngr.

Reinhold, Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit. Sonst 12 Gr., jetzt $7^1/_2$ Ngr.

Seneca's sämmtliche Briefe. Uebersetzung mit erklärenden Anmerkungen begleitet von Dr. J. W. Olshausen. 2 Bände. Sonst 3 Thlr., jetzt 1 Thlr. 15 Ngr.

Thieß, J. O., über die Unvereinbarkeit der geistlichen und weltlichen Macht und die Vereinbarkeit des Katholicismus und Protestantismus. Sonst 12 Gr., jetzt $7^1/_2$ Ngr.

Trede, F. C., was hat am meisten dem Christenthum geschadet, das Papstthum, oder die sogenannte Aufklärung des 18. Jahrhunderts? Sonst 18 Gr., jetzt 11 Ngr.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1842. 2. Heft.

I.

Bemerkungen über die Entstehung des Neutestamentlichen Canons.

Von

D. Carl Reinhold Jachmann,

Licentiaten der Theologie und derselben Privatdocenten zu Königsberg.

Die Frage nach der Entstehung eines Canons, d. i. einer Richtschnur, der Christlichen Lehre und des Christlichen Glaubens, so wie nach der Geltung einzelner in der Kirche entstandenen Schriften als canonisch und nach der Möglichkeit ihrer Unterscheidung von nichtcanonischen findet zunächst ihre Beantwortung in der Entwicklung des Begriffs einer Inspiration Biblischer Schriften und ihrer Verfasser. Dieser war bereits im Judenthume vorhanden und wurde von dorther in die Christliche Kirche übergetragen. Denn schon Philo spricht es an verschiedenen Stellen seiner Schriften aus, daſs die Propheten Dolmetscher Gottes seyen, deren sich Gott als seiner Werkzeuge zur Verkündigung seines Willens bediene, daſs ein Prophet nichts Eigenes, sondern Fremdes, von Gott ihm Eingegebenes ausspreche. Ein Gedanke, der im Neuen Testamente 2 *Pet.* 1, 21. in den Worten: *Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*, wiederholt und 1 *Pet.* 1, 10—12.[1]) gar dahin erweitert wird, daſs die Pro-

---

1) *Περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται, οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες· ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας· οἷς ἀπεκαλύφθη, ὅτι*

pheten selbst nicht einmal den tiefern Sinn ihrer eigenen Worte verstanden hätten, weil sie nämlich nur die Träger göttlicher Inspiration waren. Paulus nennt daher *2 Tim.* 3, 16. in dieser Beziehung das ganze Alte Testament eine γραφὴ θεόπνευστος[2]). Daſs demnach der Begriff der Inspiration den Aposteln und überhaupt der Zeit Christi geläufig war, läſst sich nicht leugnen. Nur ist die Untersuchung sehr schwierig, wie dieser Begriff, der ursprünglich nur dem Alten Testamente angehörte, auf die Bücher des Neuen Testamentes übergegangen sey. Wir werden auf einem doppelten Wege das Dogma einer Inspiration Christlicher Schriften entstehen sehen. Entweder hielt man diese Schriften ihrer Verfasser wegen oder um ihres Inhaltes willen für inspirirt. Wuſste man, daſs eine Schrift einen Apostel zum Verfasser habe: so war kein Zweifel mehr, daſs nach der Ausgieſsung des heiligen Geistes (*Apostelgesch.* 2, 4.) sie auch für inspirirt zu halten sey. Allein der Nachweis der Apostolischen Abfassung (αὐθεντία) stützte sich nur auf Ueberlieferung und konnte daher, wie das in der Natur der Sache liegt, nur durch Uebereinstimmung, oder wenigstens durch Mehrzahl geführt, niemals aber über alle Zweifel erhoben werden. Dieses dürfen wir als äuſsere, objective Inspiration bezeichnen. Wo eine solche Beweisführung aber nicht möglich war, oder wenigstens schlagender Gründe entbehrte: da muſste der Begriff der innern, subjectiven Inspiration in Anwendung gebracht werden, d. h. aus dem Inhalte der Schriften bewies man, daſs sie inspirirt, folglich von einem Manne, dem die Inspiration zu Theil geworden, verfaſst, d. i. Apostolischen Ursprunges, im weitern Sinne des Wortes[3]), seyen. Bei einem solchen Verfahren lag

---

οὐχ ἑαυτοῖς, ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

2) Athenagoras, *Legat. pro Christ.* Cap. 8., sagt, der göttliche Geist habe sich der Propheten bedient, wie ein Flötenspieler seiner Flöte.

3) In welchem Sinne z. B. Barnabas von Clemens von Alex-

freilich die Gefahr eines Cirkelbeweises sehr nahe, Schriften für inspirirt zu halten, weil sie für Apostolische galten, und umgekehrt für Apostolisch, weil man sie für inspirirt hielt.

Die Christlichen Schriften nun, die auf einem dieser Wege als inspirirt nachgewiesen waren, bildeten allmälig die Regel des Christlichen Glaubens, um etwanigen Verirrungen desselben vorzubeugen, und wurden als solche anerkannt, d. h. sie wurden zu einem Canon des Neuen Testamentes zusammengestellt und galten demnach für canonisch. Auf diese Weise bildete sich der Begriff der Inspiration (der, namentlich auf historische Schriften, wie die Evangelien, bezogen, immer etwas Unklares hat), aber erst nach und nach, indem die Zeit den Ursprung der für inspirirt geltenden Schriften mehr und mehr dem Auge der Kritik entrückte und der überliefernden Sage gröfseren Spielraum gewährte. In der ältesten Zeit, wo man die Urheber der Neutestamentlichen Bücher noch kannte, galten sie daher (wie immer das Bekannte den Schein des Wunderbaren verliert) für *nicht inspirirt*. Die ältesten Kirchenschriftsteller, so oft sie auch der Inspiration des Alten Testamentes gedenken, sprechen nicht von der des Neuen, und dafs man bei Lebzeiten der Apostel weder sie selbst noch ihre Schriften für inspirirt gehalten habe, lehren z. B. die ängstlichen Beweise, die Paulus für die Wahrheit seiner Aussprüche und sein Apostolisches Ansehen gebraucht (*Gal.* 1, 20. 1 *Cor.* 9, 1 ff. 2 *Cor.* 4, 5.), und die Widersprüche, die er in manchen Gemeinden fand (2 *Cor.* 2, 5. 13, 6.), so wie der Abfall von seiner Lehre in andern (*Gal.* 1, 6. 5, 7.). Doch berufen die Apostel selbst sich auf Eingebung des heiligen Geistes, Paulus geradezu in den Worten 1 *Cor.* 2, 10.: *Uns hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist* (vgl. 2, 13. 7, 40. *Gal.* 1, 12. 1 *Tim.* 4, 1. *Joh.* 14, 16—26. 16, 13—15.). Allein diese Eingebung wurde nach der Darstellung des N. T. auch der ganzen

---

andrien, *Strom.* Lib. II. Cap. 6. 7. (p. 373. 375. ed. Sylburg.), ein Apostel genannt wird und Paulus selbst nur sich so nennen durfte 2 *Tim.* 1, 11., vgl. *Apostelgesch.* 14, 14. 1 *Cor.* 9, 1.

übrigen Christenheit zu Theil. **Petrus** versichert *Apostelgesch.* 11, 15., dafs der heilige Geist auf seine Zuhörer gefallen sey, wie vordem auf ihn selbst, und **Paulus** erinnert die Corinther (1 *Cor.* 3, 16.) daran, dafs sie Gottes Tempel seyen und der Geist Gottes in ihnen wohne (vgl. 7, 7. 12, 4. *Apostelgesch.* 8, 15—17. 15, 28.). Daher auch **Barnabas** (*Epist.* Cap. 16.), **Clemens** von Rom (1 *Cor.* 2 u. 46.: *καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς*) und **Ignatius** (*ad Philadelph.* Cap. 7.) den heiligen Geist zu besitzen behaupten.

Welchen Begriff nun auch das Christliche Alterthum mit dem heiligen Geiste und seiner Anleitung, namentlich bei der Abfassung von Schriften, verbunden haben mag: so Viel ergiebt sich klar, dafs die älteste Zeit in dieser Beziehung keinen besondern Vorzug den Aposteln eingeräumt hat. Nach ihrem Tode führte aber der Wunsch, ihre schriftliche Hinterlassenschaft unverändert zu bewahren und in derselben die alleinige Norm des wahren Glaubens zu besitzen, zur Uebertragung des Alttestamentlichen Begriffs der Inspiration auf die Apostolischen Schriftsteller. Nur geschah diefs freilich sehr allmälig, und während noch zur Zeit des **Ignatius** manche Stimmen laut wurden, die dem Evangelium den Glauben versagen wollten, wenn sie es nicht mit den Alten (*ἀρχαίοις*, doch wohl dem Alten Testamente[4])) übereinstimmend fänden, sehen wir zuerst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts **Theophilus** den Inspirationsbegriff in eigenthümliche Beziehung zu den Apostolischen Schriftstellern bringen. In der Schrift *an den Autolycus* (III. 11. ed. Wolf.) sagt der Bischof von Antiochien: „Von der Gerechtigkeit, die das Gesetz verlangt, sprachen die Propheten und Evangelisten auf dieselbe Weise, weil auf ihnen allen *ein* Geist Gottes

---

4) **Ignat.** *Epist. ad Philad.* Cap. 8.: *ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω.* Abgesehen von dem Verdachte gegen die Aechtheit dieses Briefes überhaupt, scheint die Lesart *ἀρχείοις* durchaus falsch zu seyn; die von uns vorgezogene wird durch einen ähnlichen Ausspruch bei **Athenagoras**, den wir unten noch anführen werden, bestätigt.

ruhte, durch welchen sie sprachen. „Ganz in diesem Sinne ist es daher gesprochen, wenn II. 31. der Apostel Johannes von ihm zu den *πνευματοφόροις* gezählt wird. Wie wenig diefs indessen schon damals allgemeine Ansicht der Christen gewesen seyn kann, erkennen wir daraus, dafs Celsus, ein Zeitgenosse des Theophilus, die Inspiration der Apostolischen Schriftsteller, die ihm manche Gelegenheit zum Spotte hätte geben können, mit Stillschweigen übergeht, indefs der spätere Porphyrius sehr bittere Bemerkungen über diesen vermeintlichen Wahnglauben macht. Von da an aber begegnen wir öfteren Aeufserungen über die Inspiration der Verfasser Christlicher und namentlich Neutestamentlicher Schriften, so dafs dieselbe sich endlich als Lehre der Kirche befestigen konnte. In gleicher Weise, wie Theophilus, behauptet Irenäus im Gegensatze zum Gnosticismus, der wenigstens einen sehr schwankenden Begriff über Inspiration der Biblischen Schriften aufstellte, aufs Bestimmteste, dafs ein und derselbe Geist das Alte und das Neue Testament eingegeben habe (*advers. haeres.* III. 9, 1. ed. Massuet.), und Clemens von Alexandrien nennt sämmtliche Biblische Schriften sowohl Alten als Neuen Testamentes [5] *θεοπνεύστους γραφάς*, ja, er ist der Erste, der in seiner *Cohort. ad gentes* Cap. 9. (p. 56. ed. Sylb.) eine solche göttliche Eingebung dieser Bücher nicht blofs dem Inhalte, sondern selbst den Worten und Sylben nach behauptet. Aber auch bei ihm hatte der Begriff der Inspiration noch einen sehr weiten Umfang, da er auch unter den Griechen Propheten Gottes, gleich denen der Hebräer, annahm, und (freilich nach dem Vorgange des Theophilus) heidnische Schriften, wie die Sibyllinischen Bücher und die Schriften des Hystaspes, für Eingebung besonderer göttlichen Inspiration erklärte [6]. Ueber-

5) Diefs ergiebt sich aus den Worten *Strom.* VII. 16. (p. 757. S.): *Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν Κύριον, διά τε τῶν προφητῶν, διά τε τοῦ Εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων* u. s. w.

6) *Strom.* VI. 5. (p. 636. S.): *Λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέ-*

haupt blieben die Vorstellungen von Inspiration noch immer schwankend. Origenes erklärt sich zwar sehr ausführlich in seiner Schrift *de principiis* (IV. 1.) darüber: indessen pafst das Gesagte nur auf das Alte Testament, und er scheint über das Neue Testament anderer Ansicht gewesen zu seyn. Denn wenn er auch *Commentar. in Matth. Tom.* XVI. Cap. 12. p. 732. die Meinung ausspricht, dafs die Evangelien unter dem besondern Einflusse und mit bestimmtem Beistande des göttlichen Geistes verfafst seyen und ihre Verfasser keinen Fehler bei ihrem Niederschreiben gemacht haben, so wie den von Theophilus ausgesprochenen Grundsatz *de princ.* IV. 2. wiederholt, dafs sowohl die vor der Ankunft Christi verfafsten Biblischen Schriften als die Evangelien und Apostolischen Briefe von demselben göttlichen Geiste eingegeben seyen: so macht er doch einen wunderlichen Unterschied zwischen dem, was die Apostel als ihre eigene Meinung aussprechen, und dem, was sie Gott selbst sprechen lassen. Er äufsert sich *Commentar. in Joann. Tom.* I. Cap. 5. p. 4. darüber also: „Die Apostolischen Schriften seyen zwar voll Weisheit und Wahrheit, aber doch nicht denen gleich, welche mit den Worten anfangen: Das sagt der allmächtige Herr. Man beachte daher wohl, ob Paulus, wenn er behaupte: alle Schrift sey von Gott eingegeben, seine eigenen Schriften mit darunter rechne, da er vielmehr sage: Ich sage, und nicht der Herr, u. s. w. Alle solche Aussprüche von ihm haben zwar Ansehen, sind aber doch nicht unmittelbar aus göttlicher Offenbarung herzuleiten." Ohne solchen Zweifeln Raum zu lassen, sprechen Tertullian, der im Gegentheil den laxen Grundsatz aufstellt, dafs jede erbauliche Schrift für inspirirt zu halten sey[7], und Cyprian an häufigen Stel-

---

στηρον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ u. s. w. Uebrigens hatte Clemens hierfür an Paulus einen guten Gewährsmann, der bekanntlich *Tit.* 1, 12. den Epimenides einen *προφήτης* nennt.

7) *De habitu muliebri* Cap. 3.: *a nobis nihil omnino rejiciendum*

len von der Inspiration der Apostolischen Schriften, und Eusebius fafst endlich in seiner *Hist. eccl.* III. 24. den Begriff derselben in folgenden Worten zusammen: „Die trefflichen und gottseligen Apostel Christi führten zwar einen reinen Lebenswandel und ihre Seelen waren mit allen Tugenden geschmückt: aber in der Sprache waren sie ungebildet und vertrauten auf die vom Heilande ihnen geschenkte göttliche und wunderthätige Kraft; sie kannten also nicht die Kunst, die Lehren ihres Meisters mit gewählten Worten vorzutragen, und begehrten sie auch nicht; vielmehr bedienten sie sich allein der Belehrung des heiligen Geistes, der mit ihnen wirkte, und der durch sie sich äufsernden wunderthätigen Kraft Christi, um die Erkenntnifs des Himmelreiches der ganzen Welt bekannt zu machen." Auch führt er V. 28. die Worte eines unbekannten Schriftstellers an, der den Ketzern die Verfälschung Biblischer Bücher verwirft und darauf fortfährt: „Wie viel Frechheit zu solchem Vergehen gehöre, werden sie wohl selbst einsehen; denn entweder glauben sie nicht, dafs die heilige Schrift vom heiligen Geiste eingegeben sey, und dann sind sie Ungläubige, oder sie halten sich für weiser, als den heiligen Geist, und dann sind sie Rasende." Allein in diesem Begriffe der Inspiration lag noch nicht das Kennzeichen derselben, und die Beantwortung der Frage, welche Schriften in der Kirche für inspirirt gelten sollten, blieb noch immer äufserst schwierig.

Denn in der ältesten Zeit der Kirche war offenbar die mündliche Lehre das einzige Mittel zur Verbreitung und Befestigung des Christenthums, da das Schreiben der Apostel an die Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien (*Apostelgesch.* 15, 23—29.), falls es als ein eigentliches Lehrschreiben betrachtet werden darf, vielleicht das einzige seiner Art war, und die Apostelgeschichte (8, 5. 14. 25. 9, 32. 10, 23. 11, 23. 13 u. s. w.) giebt uns vielfältige Nachricht von den zu diesem Zwecke gemachten Reisen der

---

est, quod pertinet ad nos, et legimus, „omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari".

Apostel, um durch ihre Persönlichkeit der Kunde vom Messias die sicherste Stütze zu verleihen[8]). Lange Zeit blieb daher die mündliche Belehrung in grofsem Ansehen, und noch Papias giebt der mündlichen Ueberlieferung einen entschiedenen Vorzug, indem er bei Eusebius (*Hist. eccl.* III. 39.) folgendermafsen sich darüber äufsert: „Wenn Jemand kam, der mit den Aeltesten verkehrt hatte: so forschte ich nach den Reden derselben, was Andreas, oder Petrus gesagt, oder was Philippus, oder Thomas, oder Jacobus, oder Johannes, oder Matthäus, oder einer von den andern Schülern des Herrn, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Schüler des Herrn, sagen. Denn ich gedachte nicht so viel Nutzen aus dem Lesen von Büchern, als aus den Nachrichten noch lebender Menschen zu ziehen.“ Dagegen verspricht allerdings schon Celsus, nur aus den Schriften der Christen sie widerlegen zu wollen (Origen. *contr. Cels.* Lib. II.).

Paulus war wohl der Erste, der Behufs vollständiger Evangelischen Verkündigung zur Feder griff, weil er, trotz seiner unermüdeten Thätigkeit, nicht allen Anforderungen, die an ihn als Apostel gemacht wurden, durch persönliche Gegenwart genügen konnte. Er schrieb daher seine an die verschiedensten und von einander entferntesten Gemeinden gerichteten Briefe, die natürlich lange in ihrer Vereinzeltheit der gröfsern Zahl kirchlicher Mitglieder unbekannt und verborgen bleiben mufsten und erst durch bestimmte Absicht in eine Sammlung gebracht werden konnten. Die Aechtheit der in diese Sammlung Paulinischer Schriften aufgenommenen Briefe hing aber allein von der Glaubwürdigkeit menschlicher Aussage ab, von der Glaubwürdigkeit der Gemeinden, die sie besafsen, oder vielmehr von dem guten Willen der Ueberbringer derselben, die, vielleicht dem Mifsbrauche zugänglich, untergeschobene Schriften des Betruges, statt der ächten, den Empfängern überreichen konnten. Denn dafs dergleichen

8) Euseb. *Hist. eccl.* III. 24.: *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, — — Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι.*

Verfälschungen und Veruntreuungen vorkamen, sehen wir aus der Warnung des Paulus an die *Thessalonicher*, dafs sie sich nicht durch Briefe möchten in Unruhe setzen lassen, die unter seinem Namen verfafst wären[9]). Auch lernen wir aus dem Fragmente bei Muratori (*Antiquitt. Ital. med. aevi*, III. 854.) zwei unter des Paulus Namen zu Gunsten der Marcioniten erdichtete Briefe: an die Laodicener und die Alexandriner, kennen, ja, wir dürfen auch an den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus erinnern, welchen Hieronymus und Augustin für ächt zu halten scheinen[10]).

Doch ist bei der Berücksichtigung bestimmter Verhältnisse, in welchen der Schreiber eines Briefes zu dem Leser steht, das Unterschieben falscher Briefe mit grofser Schwierigkeit verbunden und daher die Entdeckung eines in dieser Hinsicht begangenen Betruges leichter möglich. Anders verhält es sich mit Schriften, die nicht die Kennzeichen von dergleichen Verhältnissen an sich tragen, also in Betreff der Neutestamentlichen Bücher mit denen, die das Leben Jesu und seine unmittelbare Lehre selber darzustellen sich zur Aufgabe gemacht haben. Hier war absichtlicher Entstellung und absichtsloser Sage ein weiteres Feld geöffnet; denn ihr Inhalt beruhte allein auf mündlicher Ueberlieferung dessen, was ihre Verfasser theils selbst erlebt, theils von glaubwürdigen Zeugen vernommen hatten. Ersteres war der gewöhnlichen Annahme zufolge bei den Aposteln selber der Fall, Letzteres bei ihren Schülern Marcus und Lucas. Da nämlich die Apostel

9) 2 *Thess.* 2, 2.: *μήτε θροεῖσθε, — μήτε δι' ἐπιστολῆς, ὡς δι' ἡμῶν.* Auch scheint der Ausspruch des Petrus 1 *Pet.* 5, 12.: *Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι* u. s. w., auf die Gefahr und Besorgnifs einer Verfälschung hinzudeuten.

10) Hieronymus, *de viris illustr.* Cap. 5.: *Legunt quidam et* (Epistolam) *ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.* Cap. 12.: *Lucius Annaeus Seneca, — quem non ponerem in Catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum.* Augustin. *Epist.* 54. (edit. Reinharti), *ad Macedonium: Merito ait Seneca, qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur Epistolae.*

selbst ihrer geringen Zahl nach nicht ausreichten, die mündliche Verkündigung der Thaten und Lehren ihres Meisters den bis in die fernsten Gegenden sich verbreitenden Anhängern des Christlichen Namens zu bringen: so liefsen sie durch ihre Schüler ihre eigene darüber gemachte Erfahrung durch mündliche Mittheilung weiter verbreiten, und es entstand auf diese Weise in der ältesten Kirche das besondere Amt der *εὐαγγελισταί*, welches Paulus in der Stelle *Ephes.* 4, 11. mit bestimmten Worten[11] von dem der *ἀπόστολοι* gradezu unterscheidet. Daher die Behauptung nicht zu gewagt erscheinen dürfte, dafs ein Apostel niemals Evangelist in diesem engern Sinne gewesen sey. Ein solcher war aber Timotheus, der Empfänger der Paulinischen Briefe, welchen der Apostel 2 *Tim.* 4, 5. ausdrücklich ermahnt: *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*, und der *Apostelgesch.* 21, 8. erwähnte Philippus, den wir wohl nicht für den gleichnamigen Apostel *Matth.* 10, 8. zu halten haben, da er sonst als solcher noch sicherer in seiner Person hätte bezeichnet werden können. Dafs Clemens von Alexandrien bei Eusebius (*Hist. eccl.* III. 30.) und Eusebius selbst (III. 31.) Beide mit einander verwechseln, ist allerdings um so auffallender, als Eusebius ausdrücklich von dem Evangelisten bemerkt, dafs er einer von den durch die Apostel (*Apostelgesch.* 6, 5.) erwählten sieben Diaconen gewesen sey. Hätten nun die Apostel daran gedacht, schriftliche Aufsätze über das Leben Jesu zu verfassen und auf solche Weise die Entfernteren, die nicht Hörer ihres Wortes werden konnten, damit bekannt zu machen: so wäre die Beauftragung besonderer Evangelisten zu diesem Geschäfte unnütz gewesen, und wir dürfen daraus schliefsen, dafs, so lange diefs geschah, es nicht die Absicht der Apostel gewesen sey, etwas Schriftliches der Art zu hinterlassen. Aber auch die so häufig im Neuen Testamente wiederkehrende Furcht vor Irrlehrern (*Apostelgesch.* 20, 29. 30. 1 *Joh.* 4, 1. *Jud.* 4.) läfst sich nur bei dem Mangel Apostolischer Schriften über

11) *Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

die Lehre und die Thaten Christi, auf welche, als eine sichere und feste Grundlage, die Bekenner seines Namens zu verweisen gewesen wären, begreifen. Noch mehr wird diefs durch den Ausdruck *Εὐαγγέλιον κατά (Evangelium secundum)* bestätigt, unter welchem Namen das ganze Christliche Alterthum allein unsere Evangelien kennt und dessen Entstehung und Bedeutung wir uns in folgender Weise vorstellen dürfen. Als bei der immer mehr sich erweiternden Ausdehnung Christlicher Gemeinden und der im Verhältnisse ihrer Entfernung vom Ursprunge immer mehr hervortretenden Unsicherheit mündlicher Ueberlieferung auch die Belehrung jener Evangelisten als ungenügend erkannt wurde, somit das Bedürfnifs schriftlicher Feststellung des Ueberlieferten mehr und mehr sich herausstellte: so zeichnete man diese Erzählungen der Evangelisten auf, und je nachdem diese nun von Matthäus, oder Johannes, oder einem andern Apostolischen Lehrer (Marcus, Lucas) gebildet und mit dem Geschäfte des Evangeliums beauftragt worden waren, nannte man ihre niedergeschriebenen Berichte Evangelien nach Matthäus, nach Johannes (*Εὐαγγέλια κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Ἰωάννην*). Diese Bemerkung machte schon Manes im Alterthum[12], und auch Marcion scheint dieser Ansicht gefolgt zu seyn, als er sein, vielleicht aus dem *Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν* gemachtes Evangelium *Εὐαγγέλιον Χριστοῦ* nannte, um dadurch seine historische Wahrheit und Unabhängigkeit von den unwillkürlich entstellenden Erzählungen Anderer zu bezeichnen. So scheinen denn die Evangelien, die wir in unserm Canon haben, keinesweges aus der Feder des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes geflossen zu seyn, sondern sie sind nur als mittelbare, durch die Hand ihrer Evangelisten geschriebene Werke derselben anzusehen.

Auf diese Weise nur erklärt sich der bereits aus Eusebius (*Hist. eccl.* III. 39.) angeführte auffallende Ausspruch des Papias; denn wie hätte derselbe sonst der mündlichen Ueberlieferung einen so entschiedenen Vorzug

12) Siehe Ammon, *die Fortbildung des Christenthums*, 2. Hälfte 1. Abth. S. 106 (2. Ausgabe B. 2 S. 145).

einräumen, wie hätte er es wagen können, die gefährlichen Worte auszusprechen: *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*, wenn er die Evangelien, falls sie überhaupt damals schon alle geschrieben waren (er erwähnt nur zwei), als unmittelbare Schriftwerke der Apostolischen Verfasser gekannt hätte? Nur die bestimmte Kenntnifs vom Gegentheil rechtfertigt seine Worte. Ueberdiefs läfst sich eine solche mittelbare Entstehung von unserm ersten canonischen Evangelium bündig genug darthun; denn da Eusebius an verschiedenen Stellen seiner Kirchengeschichte aus den Berichten des Papias (III. 39.), des Irenäus (V. 8.), des Pantänus (V. 10.) und des Origenes (VI. 25.) ausdrücklich bemerkt (vgl. III. 24.), dafs dasselbe ursprünglich in Hebräischer Sprache verfafst und (nach Papias) von Jedem, so gut er konnte, übersetzt worden sey, was auch Hieronymus zu wiederholten Malen bestätigt[13]), und da es durchaus willkürlich seyn würde, sich dieser Nachricht zu entziehen: so haben wir unser Griechisches Evangelium des Matthäus als eine Nachbildung jenes Hebräischen (*ἡρμήνευσε — ἕκαστος*, heifst es ausdrücklich bei Eusebius), also als ein Evangelium *nach* Matthäus anzusehen. Die Analogie desselben Ausdrucks: *κατὰ Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην*, läfst auf eine gleiche Entstehungsweise nach mündlichen Erzählungen schliefsen. Daher scheint sich Justin in seiner *gröfsern Apologie* (*Opp.* ed. Colon. p. 98.) so unbestimmt auszudrücken: *Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* u. s. w.

---

13) *Commentar. in Matth.: Matthaeus in Judaea Evangelium Hebraeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis. — De vir. illustr.* Cap. 3.: — *quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.* — Euseb. III. 39. (nach Papias): *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* Ob übrigens unter dem unbestimmten Ausdrucke *τὰ λόγια* unser Matthäusevangelium zu verstehen sey, lassen wir dahingestellt. So Viel aber ergiebt sich klar, dafs Papias das Hebräische Original nicht gekannt hat, so wie dafs es zu seiner Zeit noch keine allgemein anerkannte Griechische Uebersetzung davon gab.

Und die zum Theil widersprechenden Nachrichten über die Abfassung der Evangelien bestätigen diese Vermuthung; denn Eusebius berichtet (II. 15. III. 39. VI. 14.) nach Papias und Clemens von Alexandrien, Marcus habe auf Bitten der Römischen Gemeinde die Erzählungen des Petrus in seinem Evangelium zusammengetragen, und Petrus selbst habe (nach Papias) seine Schrift darauf gebilligt und bestätigt. Damit verträgt sich aber schlecht, was er VI. 14. aus demselben Clemens beibringt, dafs Petrus gar keinen Antheil an dem Evangelium des Marcus genommen habe [14]), noch weniger aber die Nachricht des Irenäus, dafs dasselbe erst nach dem Hingange der Apostel Petrus und Paulus verfafst sey. In ähnlicher Weise sagt Irenäus von Lucas, er habe das von Paulus gepredigte Evangelium aufgezeichnet [15]), und Origenes versichert bei Eusebius (VI. 25.), Paulus habe es gebilligt; wogegen wir aus Tertullian *adv. Marcion.* IV. 5. erfahren, dafs es von Vielen auch dem Paulus selber zugeschrieben wurde [16]). Allein die ganze kirchliche Sage über den Antheil, welchen Paulus am Evangelium des Lucas haben soll, unterliegt bedeutenden Zweifeln, da es nicht wahrscheinlich ist, dafs Paulus, der kein Lebensgefährte

---

14) *Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.*

15) Ueberhaupt verräth sich seine Nachricht *adv. haer.* III. 1. nur als gewöhnliche kirchliche Sage: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ᾽ ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Der an diese Vierzahl Cap. 11. §. 8. geknüpfte Vergleich mit dem Cherubim zeigt hinlänglich, dafs der Verfasser keinen Begriff von Kritik hatte.

16) Ueberdiefs behauptet er von Marcus und Lucas, dafs sie nicht soli, *sed post Apostolos et cum Apostolis* geschrieben (*adv. Marcion.* IV. 2.).

Christi und kein Augenzeuge seiner Thaten gewesen war, sich damit abgegeben habe, ein historisches Evangelium zu predigen und dem Lucas den Inhalt seiner Geschichtserzählung mitzutheilen. Vielmehr haben wir da, wo er selbst von seiner eigenen Verkündigung des Evangeliums spricht, keinesweges an die historische Erzählung von Christus, sondern an die Verkündigung der Christlichen Lehre zu denken[17]. Auch die Art und Weise, wie Origenes sich über den Hebräerbrief auslässt, bestätiget die von uns aufgestellte Ansicht, dass das Alterthum unsern strengen Begriff von Autorschaft nicht festhielt. Er sagt nämlich bei Eusebius VI. 25.: „Der Character des Ausdrucks im Briefe an die Hebräer hat nicht das Ungebildete, wie in der Sprache des Apostels (Paulus), der sich selbst in der Sprache unerfahren genannt hat, sondern dass dieser Brief einen reinern Griechischen Ausdruck hat, muss Jeder zugeben, der den Unterschied der Sprache zu beurtheilen versteht. Dass hingegen die Gedanken des Briefes bewunderungswürdig und nicht von den anerkannt Apostolischen Schriften verschieden sind, das muss wieder Jeder als wahr anerkennen, der mit dem Lesen der Apostel sich beschäftigt. — Um meine Meinung kund zu thun, möchte ich sagen, dass die Gedanken von dem Apostel herrühren, die Sprache und Einkleidung aber von Einem, der die Apostolischen Gedanken aufgezeichnet und gewissermassen das von dem Lehrer Gesagte in Erläuterungen weiter ausgeführt hat. Wenn nun eine Kirche diesen Brief für ein Werk des Paulus hält; so mag sie deshalb gelobt werden; denn nicht ohne Grund haben die Alten ihn als ein Werk des Paulus überliefert. Wer aber den Brief geschrieben hat, davon weiss Gott allein die Wahrheit. Nach einer bis auf uns erhaltenen Ueberlieferung sagen Einige, dass Clemens, der Bischof von Rom, ihn verfasst habe, Andere Lucas, der Verfasser des Evangeliums, und

---

17) *Gal.* I. 8.: *Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.* Auch weiss *Lucas* (I, 3.) Nichts von der Benutzung Paulinischer Ueberlieferungen, die er jedenfalls erwähnt haben würde.

der Apostelgeschichte [18]).“— Nach diesem Maafsstabe möge es *uns* auch freistehen, die Nachrichten der Alten über die Verfasser der Evangelien zu beurtheilen.

Noch mehr wird unsere Auffassung des *κατά* durch die Nachrichten von Evangelien *κατὰ τοὺς δώδεκα Ἀποστόλους, καθ᾽ Ἑβραίους* (die von Manchen für ein und dasselbe gehalten werden), *κατ᾽ Αἰγυπτίους* gerechtfertigt; denn Niemand wird darunter von den zwölf Aposteln, von den Hebräern, von den Aegyptern zusammen geschriebene Evangelien verstehen, sondern es sind Evangelien, die nach den Erzählungen und Ueberlieferungen der zwölf Apostel, der Gemeinden der Hebräer und der Aegypter verfafst waren. Dafs man in der ältesten Zeit der Kirche auch noch sehr wohl diese Entstehung der Evangelien kannte und sie selbst daher nicht für inspirirte Auctoritäten hielt, scheint der Umstand zu beweisen, dafs die Apostolischen Väter, während sie sich sehr häufig zu ihren Beweisführungen auf das Alte Testament berufen, nie eine Stelle aus den Evangelien, die ihnen doch viel näher liegen mufsten, anführen [19]), ihnen also weniger Werth beigelegt haben müssen, und dafs in einzelnen Gemeinden neben den uns erhaltenen canonischen Evangelien noch manche andere

18) Freilich weicht davon die Behauptung des Eusebius (III. 38.) ab, dafs Paulus selbst den Hebräerbrief und zwar in Hebräischer Sprache verfafst und nach Einigen Lucas, nach Andern Clemens ihn blofs übersetzt habe. Für Letztern entscheidet er sich selbst in den Worten: *Ὃ καὶ μᾶλλον εἴη ἂν ἀληθὲς, τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν, καὶ τῷ μὴ πόῤῥω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθέσταναι.* Daher scheint er diesen Brief auch in der Stelle III. 25. ohne Weiteres zu den Paulinischen Briefen, also zu den *ὁμολογουμένοις* zu zählen.

19) So Clemens von Rom, Barnabas (den Zusatz: *sicut scriptum est*, mit welchem er Cap. 4. einen Ausspruch Jesu anführt, erklärt Credner in seinen *Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften*, B. 1 S. 28, wohl mit Recht für unächt), Hermas, Polycarp, die nur Paulinische Briefe gebrauchen; die Briefe des Ignatius, welche allerdings die Evangelien kennen, sind in ihrer Aechtheit noch bestritten. Auch Tatian und Athenagoras kennen keine andern inspirirten Schriften, als die des Alten Testamentes, und verweisen nie auf Christliche Urkunden.

benutzt wurden, die man jenen an Geltung ganz gleich stellte, so dafs man nicht den geringsten Grund mehr zu Zweifeln an ihrer Glaubwürdigkeit zu kennen schien. Wenn daher auch viele Ketzer der ältesten Zeit andere, als unsere canonischen Evangelien gebrauchten: so darf ihnen das keineswegs gradezu als absichtliche Abweichung oder Verfälschung des Apostolischen Evangeliums ausgelegt werden, sondern es hatte seinen Grund in der noch nicht festgestellten Unterscheidung canonischer und nicht canonischer Evangelien; auch machte ihnen die orthodoxe, d. h. in jener frühesten, einer positiven Dogmatik noch entbehrenden Zeit die dem Umfange nach gröfsere Kirche nicht sowohl den Gebrauch der letztern, als den Nichtgebrauch der erstern, von ihr gebilligten und angenommenen, zum Vorwurf. Wir finden daher auch, dafs Lehrer der orthodoxen Kirche neben den canonischen uncanonische Evangelien benutzen, letztere also nicht unbedingt verworfen haben müssen, so wie dafs auf der andern Seite Ketzer auch die canonischen Evangelien annehmen. So die *Severianer* nach Eusebius IV. 29. Von *Valentin* sagt in dieser Beziehung Tertullian, *de praescr. adv. haeret.* Cap. 38.: *Valentinus integro instrumento uti videtur*; er stimmte also hierin mit der Katholischen Kirche überein. Auch versichert Irenäus, *adv. haeres.* III. 12,.12. (edit. Massuet.), dafs alle Ketzer, mit Ausnahme der *Marcioniten,* die heiligen Schriften als ächt anerkennen, nur durch ihre Erklärung verdrehen [20]). Aber die *Marcioniten* nahmen dagegen die Paulinischen Briefe an (Iren. a. a. O.); der *Valentinianer* Ptolemäus benutzte in seinem Briefe *ad Floram* die Evangelien des Matthäus und Johannes, und nennt den Apostel Paulus als Gewährsmann (Epiphanius, *adv. haeres.* Haeres. XXXIII. Cap. 3 sqq.). Wenn daher Marcus, der Urheber der *Marcosier,* aufser unsern Evangelien, auch andere Schriften ähnlicher Art benutzte (Iren. I, 20.): so zeigt dieser Umstand hinlänglich, dafs man damals noch

---

20) Wie Eusebius (IV. 29.) von den *Severianern* sagt: *ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν.*

nicht einen bestimmten Unterschied in der Geltung dieser Schriften kannte. Als das erste von den späterhin nicht in den Canon aufgenommenen *Evangelien* ist das *der Hebräer* (*καθ' Ἑβραίους*) zu nennen, dessen die *Nazaräer* und *Ebioniten* nach Eusebius (III. 27.) sich allein bedienten[21]), weil sie die Sprache der übrigen nicht verstanden; denn wir wissen aus Hieronymus, daſs es in Hebräischer Sprache verfaſst war[22]). Aber auch der Griechisch schreibende Hegesippus trägt nach Eusebius (IV. 22.) durchaus kein Bedenken, sich auf dasselbe zu berufen. Eben so benutzen es die kirchlichen Schriftsteller Papias (Euseb. III. 39.), Clemens v. Alexandrien, Origenes, Hieronymus, der es sogar für werth hielt ins Griechische und Lateinische zu übersetzen. — Ein *Evangelium Petri* gebrauchte die sonst nicht als ketzerisch bekannte Gemeinde v. Rhossus in Cilicien (Euseb. VI, 12.)[23]), dessen Gebrauch Serapion, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts Bischof von Antiochien, erst dann verbot, als er seinen Inhalt kennen gelernt, das er aber, ehe er dessen Nichtübereinstimmung mit der Christlichen Lehre erkannt, eben so, wie die übrigen Evangelien, zu benutzen erlaubt hatte, so daſs er diesen als solchen keinen entschiedenen Vorzug eingeräumt zu haben scheint. Seinen in dieser Beziehung merkwürdigen Ausspruch, den er in einer besondern Schrift über dieses Evangelium Petri gethan, hat uns Eusebius in folgenden Worten aufbewahrt: „Wir nehmen Petrus und die andern Apostel so gut, wie Christum, an; die in ihren Namen aber verfaſsten unächten Schriften verwerfen wir als Sachverständige, da wir

---

21) *Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι.*

22) *De vir. illustr.* Cap. 2.: *Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur* u. s. w. *Commentar. in Matth.* 12, 13.: *in Evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.*

23) Freilich nach Theodoret, *Haer. fab.* II. 2., auch die *Nazaräer.*

wissen, dafs wir dergleichen nicht überliefert empfangen haben. Denn als ich bei euch war, sah ich ein, dafs ihr alle dem rechten Glauben anhingt, und ohne das im Namen des Petrus verfafste Evangelium durchzugehen, sagte ich: Wenn diefs allein es ist, was euch Skrupel macht, so mag es gelesen werden. Jetzt aber, da ich aus dem mir Berichteten ersehe, dafs ihr Geist sich in Ketzerei verborgen hat, werde ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen, so dafs ihr mich in Kurzem erwarten möget. Wir aber haben erfahren, von welcher Ketzerei Marcian gewesen und wie er sich widersprochen, indem er nicht wufste, was er gesprochen, was ihr aus dem, was euch geschrieben worden, ersehen werdet. Denn wir konnten von Andern, die diefs Evangelium gebrauchten, das ist, von den Nachfolgern der Verfasser desselben[24]), die wir *Doketen* nennen (denn ihre meisten Ansichten rühren von dieser Lehre her), es selbst uns verschaffen und durchlesen; wir haben aber gefunden, dafs zwar das Meiste mit der rechten Lehre des Heilandes übereinstimmt, Einiges aber davon abweicht, was wir euch auch mitgetheilt haben." — Das *Evangelium der Aegypter*, dessen sich der Enkratit Cassian bediente, ist auch Clemens von Alexandrien, Origenes, Hieronymus und Epiphanius bekannt und wird von ihnen keineswegs geradezu als falsch und verwerflich dargestellt. — Ob die von Justin dem Märtyrer in seiner *gröfsern Apologie* und in seinem *Gespräche mit dem Juden Tryphon* erwähnten *ἀπομνημονεύματα* unsere Evangelien gewesen seyen, kann, trotz ihrer noch nachweisbaren Uebereinstimmung mit Matthäus und Lucas in vielen Stücken und Worten, bei den von diesen abweichenden geschichtlichen Anführungen nicht ermittelt werden, und wird durch die Benutzung eines in unsern Evan-

24) Den Ausdruck *ἀσκησάντων* erklärt Valesius mindestens sehr undeutlich durch: *ab iis, qui continua exercitatione versaverant*, weshalb wir Stroth in der Uebersetzung gefolgt sind. Aber in der Auffassung der Worte: *τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ*, irrt Letzterer offenbar, wenn er übersetzt: „von den Nachfolgern der Stifter der Partei", da *αὐτοῦ* sich nur auf das vorangehende Wort *Εὐαγγέλιον* beziehen kann.

gelien nicht enthaltenen Ausspruches Christi: Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ[25]), unwahrscheinlich: jedenfalls beweist aber dieser letztere Umstand, dafs Justin auch andere, als unsere canonischen Evangelien benutzt, folglich ihnen an Ansehen und Geltung gleich gestellt haben mufs. — Das *Evangelium des Bartholomäus*, welches die Indier gebrauchten, war dagegen von dem des Matthäus nicht verschieden, wie Eusebius (V. 10.) und Hieronymus (*de vir. illust.* Appendix I. Cap. 4.) ausdrücklich bezeugen. — Cerinth und Carpocrates benutzten freilich ein uncanonisches Evangelium (Epiphan. XXVIII. 5. XXX. 14.), eben so Marcion[26]), aber doch wohl nicht, um sich dadurch selbst als Ketzer zu erkennen zu geben, sondern weil es damals noch keine allein als ächt anerkannten Evangelien in den Christlichen Gemeinden gab.

Aufser diesen historischen Schriften fehlte es ferner nicht an andern, die in gleichem Ansehen mit unsern Biblischen Büchern standen. So wird der Hirte des Hermas von Irenäus, welcher den Hebräerbrief, den zweiten Brief des Petrus und den des Jacobus und des Judas verworfen zu haben scheint, rühmlich erwähnt (Euseb. V. 8.); in gleicher Weise von dem Fragmentisten bei Muratori, so wie von Clemens von Alex. und Origenes. Die ἀποκάλυψις Πέτρου wird von dem Fragmentisten[27]) und von Clemens (Euseb. VI. 14.), von diesem auch das κήρυγμα Πέτρου als ächte Schrift angenommen. Daher darf es um so

---

25) *Dialog. cum Tryph. Jud.*, p. 267. Auch Clemens von Alexandrien in s. Schrift: *Quis dives salvetur*, Cap. 40., kennt ihn in etwas veränderter Gestalt: Ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ.

26) Ob Marcions Evangelium nur ein von ihm verfälschtes Lucasevangelium gewesen sey, ist noch keinesweges so entschieden, wie Hahn in seiner Schrift über dasselbe annimmt. Vgl. de Wette, *Lehrbuch der Einleit. ins N. T.*, §. 70. 3. Aufl. (Berlin, 1834) S. 88 f.

27) *Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt.* Aus dem *tantum* sehen wir, dafs es mehrere Apokalypsen gegeben habe, wie denn auch Röfsler in seiner *Bibliothek der Kirchenväter* (IV. 383 f.) deren nicht weniger als zwölf aufzählt; der Zusatz: *quam — nolunt*, beweist aber, dafs die Zahl kirchlich anerkannter Schriften damals noch nicht festgestellt war.

weniger auffallen, wenn der Ketzer Herakleon es gebraucht (Orig. *in Joan. Tom.* 13. Cap. 17. p. 226.). Den ersten Brief des Clemens von Rom und den Brief des Barnabas benutzt Clemens von Alex. so gut, wie die Neutestamentlichen Briefe, und er nennt den Barnabas selbst, wie schon oben (S. 4 f. Anm. 3) bemerkt worden ist, sogar Apostel (vgl. Euseb. VI. 14.). Wir würden aber sehr irren, wenn wir diejenigen von diesen Schriften, die unter Apostolischem Namen verfaſst sind, geradezu für Werke des Betruges halten wollten; denn nach den bereits gemachten Bemerkungen über die Entstehung der Evangelien konnten sich Viele berufen fühlen, die aus dem Munde der Apostel vernommene Evangelische Verkündigung niederzuschreiben, während es indeſs nur Wenigen gelang, eine möglichst treue, von sagenhaften Zusätzen so viel als möglich sich fern haltende Schrift abzufassen. Von allen diesen Schriften, die vorzugsweise bei Ketzern nur im Gebrauche, keinesweges aber zu absichtlicher Täuschung von ihnen erfunden waren, gilt daher nicht dasselbe Urtheil, das etwa über das Evangelium des Thomas, des Matthias, des Basilides und andere Schriften [28]) schon von den Alten gefällt wird (Orig. *in Luc. Homil.* I. Euseb. III. 25.), da diese geradezu für ketzerische Machwerke späterer Zeit zu halten sind, während jene, wie wir gesehen haben, der Urzeit des Christenthums angehören. Letztere konnten aber alle offenbar nur zu einer Zeit entstehen und gar zu Ansehen und in Gebrauch kommen, wo unsere vier Evangelien noch nicht göttliches Ansehen hatten. Daher wirft auch Justin, der sonst oft genug die Marcioniten anklagt, dem Marcion nie seine Verfälschung des Evangeliums vor; denn er sah noch keines der später für canonisch erklärten Evangelien als göttlich und unverbesserlich an; auch Marcion selber verhehlt diese Ansicht nicht (Tertull. *de carne Chr.* Cap. 2.) [29]). Und die Vermuthung liegt sehr

---

28) Röſsler a. a. O. S. 366 zählt nicht weniger als funfzig apokryphische Evangelien auf.

29) Uebrigens hat dieſs Verändern historischer Schriften, wie der Evangelien, das offenbar nicht in der Absicht geschah, sie wider bes-

nahe, dafs erst der Gebrauch, den die in ihrer Lehre abweichenden Ketzer von verschiedenen Christlichen Schriften machten, die sich für rechtgläubig haltende Kirche darauf gebracht habe, gewisse Schriften für ächt und zum Gebrauche passend zu erklären, wobei sie vielleicht absichtlich diejenigen vermied, die von Ketzern schon gebraucht waren, und die vorzog, welche mit ihrem Lehrdogma übereinstimmten. Denn die Biblischen, d. h. in den ersten zwei Jahrhunderten verfafsten Schriften unsers Neuen Testamentes waren damals ja noch nicht Maafsstab für die Richtigkeit der allgemeinen Kirchenlehre, sondern diese, wie wir gesehen haben, auf der mündlichen Ueberlieferung fufsend, für jene.

Schon in dem Evangelium nach Lucas werden viele Versuche, das Leben Jesu zu beschreiben, erwähnt[30]), und damit stimmt überein, was Origenes in der *ersten Homilie zum Lucas* sagt: „Viele haben versucht Evangelien zu schreiben, aber nicht alle sind angenommen, und damit ihr wifst, dafs nicht blofs die vier Evangelien, sondern sehr viele geschrieben sind, aus denen *die, welche wir haben, ausgewählt* und den Kirchen überliefert worden, so ersehen wir diefs aus der Vorrede des Lucas selber, die so lautet: „„Obgleich zwar Viele gewagt haben, eine Erzählung abzufassen"". Der Ausdruck: *gewagt haben*, enthält eine versteckte Anschuldigung derer, die ohne Beistand des heiligen Geistes Evangelien zu schreiben sich beeilt. — „„Viele also haben es gewagt, über diese Dinge, die uns ganz bekannt sind, eine Erzählung abzufassen."" Die Kirche hat vier Evangelien, die Ketzer sehr viele, von denen eins nach den Aegyptern, ein anderes

---

seres Wissen zu verfälschen, sondern von sagenhaften Zusätzen zu befreien (daher fehlten in Marcions Evangelium die beiden ersten Kapitel des Lucas), eine andere Bedeutung, als wenn z. B. Dionysius von Corinth (Euseb. IV. 23.) über die Verfälschung seiner Briefe klagt.

30) Es heifst gleich im Anfange: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.

nach den zwölf Aposteln benannt wird. Auch Basilides hat es gewagt, ein Evangelium zu schreiben und nach seinem Namen zu benennen. — Vier Evangelien nur sind gebilligt *(probata)*, aus denen unter der Person unsers Herrn und Heilandes die Glaubenslehren zu entnehmen sind. Ich weiſs auch von einem Evangelium, das nach Thomas und nach Matthias benannt wird, und noch mehrere andere haben wir gelesen, um nicht vor denen unwissend zu erscheinen, die da glauben Etwas zu wissen, wenn sie diese gelesen haben.“ [31])

Ein sehr schwieriges Unternehmen war es aber, aus der groſsen Anzahl solcher vorhandenen Schriften ächte und glaubwürdige, d. h. canonische auszuwählen: ein Unternehmen, das mehr oder weniger von der Willkür und dem Irrthume derer abhing, die sich ihm unterzogen. Denn einestheils beruhte diese Auswahl auf dem schwachen Grunde der Ueberlieferung, die so häufig irrig war, wie wir aus den angeführten Worten des Origenes *(et tradita ecclesiis)* und der Aeuſserung Tertullians (*adv. Marcion.* IV. 5.) ersehen: „Welche Bücher Apostolisch sind, muſs aus dem Zeugnisse der Gemeinden erkannt werden, welche von den Aposteln selbst gestiftet sind und denen sie ihre Schriften übergeben haben [32]).“ Aber war dieſs mit den Evangelien jemals der Fall gewesen? Die Geschichte schweigt auch in der ältesten Zeit davon [33]).

---

31) Vgl. Euseb. III. 24. Eusebius erlaubt sich übrigens hier eine Abweichung und vielleicht absichtliche Verfälschung des Evangelischen Textes, indem bei Lucas keinesweges der Grund zur Abfassung seiner Schrift sich findet, welchen Eusebius in den Worten angiebt: *δηλῶν ὡς ἄρα πολλῶν καὶ ἄλλων προπετέστερον ἐπιτετηδευκότων διήγησιν ποιήσασθαι, ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγων, ἀναγκαίως ἀπαλλάττων ἡμᾶς τῆς περὶ τοὺς ἄλλους ἀμφηρίστου ὑπολήψεως.*

32) Man beachte seine Voraussetzungen: *Si constat, id verius quod prius, id prius quod et ab initio, ab initio quod ab Apostolis: pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum.*

33) Auch wenn Eusebius (III. 24.) von Matthäus sagt: *πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ*

Irenäus (III. 3.) stellt aber überhaupt die Gemeinden von Rom, Smyrna und Ephesus bei der Entscheidung streitiger Fragen oben an. Anderntheils beruhte die Auswahl dieser Schriften, wie Eusebius sagt[34], auf der Beurtheilung ihres Inhaltes, die dem Gefallen und Gutdünken Einzelner überlassen war und immer eine anderswoher entnommene Erkenntnifsquelle voraussetzt. Darin haben wir den Grund zu finden, wie am Ende des 2. Jahrhunderts Athenagoras (*Legat. pro Christ.* Cap. 8.) darauf kommen konnte, die Möglichkeit einer Beweisführung und Bestätigung aus dem A. T. als Maafsstab des für inspirirt zu Haltenden aufzustellen[35]. Denn ohne einen solchen Maafsstab war die Beurtheilung des Inhaltes um so schwieriger, als er bei manchen uncanonischen Evangelien sich keinesweges selbst als dem Geiste des Christenthums widersprechend und apokryphisch zu erkennen gab. So ist z. B. die herrliche Erzählung von der Ehebrecherin (*Joh.* 8, 1—11.), die bekanntlich durch das Fehlen in guten Handschriften als unächt verdächtigt ist, höchst wahrscheinlich dieselbe, von der Eusebius (III. 39.) berichtet, dafs sie Papias aus dem Evangelium der Hebräer entlehnt habe. (Vgl. *Joh.* 20, 30.)

γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν Εὐαγγέλιον: so ist noch immer nicht eine bestimmte Gemeinde Hebräischer Christen damit angedeutet.

34) *Hist. eccl.* III. 25.: *Πόῤῥω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ· ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν.* Iren. III. 15, 1.: *neque Lucam mendacem esse possunt ostendere, veritatem nobis cum omni diligentia annunciantem. Fortassis enim et propter hoc operatus est Deus plurima Evangelia ostendi per Lucam, quibus necesse haberent omnes uti, ut sequenti testificationi ejus, quam habet de actibus et doctrina Apostolorum, omnes sequentes et regulam veritatis inadulteratam habentes salvari possint. Igitur testificatio ejus vera, et doctrina Apostolorum manifesta et firma, et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium.*

35) In ähnlicher Weise sagt Clemens von Alexandrien *Strom.* III. 10. (p. 455. S.): *Νόμος τε ὁμοῦ καὶ Προφῆται σὺν καὶ τῷ Εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν.*

Indessen machte doch die überhand nehmende Sage, die immer mehr die Evangelische Erzählung durchwebte, eine Scheidung canonischer und nicht canonischer Evangelien nothwendig, und indem man der Ueberlieferung bei der Entscheidung, welche von den vielen vorhandenen Schriften wenigstens als mittelbares Werk Apostolischer Verfasser anzusehen sey, folgte, mufste doch zuletzt das Glaubwürdigere der Erzählung und dessen zweifelhafte Scheidung vom Unglaubwürdigen den unsichern Probierstein der Aechtheit abgeben. Jede Zeit, jede Individualität folgt darin ihrer besondern Richtschnur, und namentlich damals, wo man noch mitten in der Aufregung Evangelischer Verkündigung stand, mufste das entscheidende Urtheil über Glaubwürdigkeit Evangelischer Nachrichten noch schwerer, als jetzt, fallen, wo ruhige Kritik deren Stelle eingenommen hat. Indem man also darauf ausging, eine Sammlung Apostolischer Schriften zu veranstalten und die Zahl der als solcher erkannten fest zu stellen, konnte man doch einen doppelten Fehler nicht vermeiden, einerseits dafs man solche Schriften aufnahm, die auch nicht einmal als mittelbare Werke der Apostel gelten konnten, andererseits dafs man ächt Apostolische Schriften überging; denn aus 1 *Cor.* 5, 9. geht hervor, dafs ein Brief des Paulus an die *Corinther,* und aus *Col.* 4, 16.[36]), dafs einer an die Gemeinde von *Laodicea* verloren gegangen ist, welche schon die ältesten Sammler nicht gekannt haben, da nie mehr Paulinische Briefe erwähnt werden, als wir noch im N. T. besitzen.

Das ursprünglich nur liturgische Bedürfnifs einer solchen Sammlung konnte vor dergleichen Ungenauigkeiten

---

36) Die Worte 1 *Cor.* 5, 9.: Ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ, beziehen freilich die ältern Ausleger auf diesen ersten Brief selbst, doch mit Unrecht. Den *Col.* 4, 16. erwähnten Brief: Καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε, hält Theodoret fälschlich für einen Brief der Laodicener an Paulus; mit nicht mehr Recht wollen Andere ihn in dem Briefe an die Epheser wiederfinden.

nicht schützen, da es zunächst hauptsächlich wohl durch den aus der Jüdischen Synagoge herüber genommenen Gebrauch entstand, Schriften bei den Christlichen Versammlungen vorzulesen. Anfangs dienten die Bücher des A. T. dazu[37]); später jedoch erwachte das Verlangen, auch solche Schriften vorzulesen, welche die Christliche Lehre und das Leben ihres Stifters behandelten, und wir wissen durch Justin (*Apol.* I., p. 98.), dafs die ἀπομνημονεύματα Ἀποστόλων eben sowohl als die Propheten vorgetragen wurden. Indessen darf der Gebrauch zu diesen gottesdienstlichen Vorlesungen keinesweges als Maafsstab und Zeichen der Canonicität gelten, weil es bekannt ist, dafs auch solche Schriften vorgelesen wurden, die später in den Canon nicht aufgenommen worden sind. So ersehen wir aus dem Fragmente bei Muratori, dafs die *Offenbarung des Petrus* und der *Hirte des Hermas* in diesen Versammlungen vorgelesen wurden, was wenigstens von dem letztern Eusebius (III. 3.) bestätigt[38]). Auch schreibt Dionysius von Corinth dem Römischen Bischof Soter, dafs ein von dessen Gemeinde an die Corinthische Gemeinde erlassener Brief künftig am Sonntage, wie der Brief des Clemens von Rom, öffentlich vorgelesen werden solle (Euseb. IV. 23., vgl. II. 23.).

Dafs diese Sammlung aber erst allmälig in den verschiedenen Kirchen sich zu einem bestimmt abgeschlossenen Ganzen herangebildet habe, leidet keinen Zweifel, und es hiefse aller geschichtlichen Ueberlieferung Hohn sprechen, wollte man ihre Entstehung auf einen Einzelnen zurückführen. Längst ist daher schon die Ansicht als unrichtig verworfen worden, die man aus *Apoc.* 22, 18. 19. hat erweisen wollen, dafs Johannes selbst noch eine solche Sammlung veranstaltet habe. Denn es dürfte unmöglich seyn, davon zu überzeugen, dafs die Worte: Ἐάν τις ἐπιθῇ πρὸς ταῦτα, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς

37) Vgl. 2 *Cor.* 3, 14. 1 *Tim.* 4, 13. Clem. Rom. *Ep.* 1. *ad Cor.* Cap. 53.

38) Ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον.

γεγραμμένας ἐν βιβλίῳ τούτῳ· καὶ ἐάν τις ἀφαιρῇ ἀπὸ τῶν λόγων βίβλου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφαιρήσει ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ βίβλου τῆς ζωῆς, noch auf eine andere Schrift, als auf die Apokalypse zu beziehen seyn sollten. Eusebius (III. 24.) erzählt zwar Etwas von Bestätigung der drei ersten Evangelien durch den Apostel Johannes[39]): allein wenn seine Nachricht sich auch nicht ganz augenscheinlich als unbegründete kirchliche Sage zu erkennen gäbe: so ist in seinen Worten doch durchaus nicht von der Sammlung unsers Canons die Rede. Dagegen wird in einer andern Stelle des N. T. allerdings auf eine bereits vorhandene Sammlung hingedeutet; denn nur eine gezwungene Exegese kann die Worte 2 *Pet.* 3, 16.: ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς, u.: τὰς λοιπὰς γραφὰς, auf andere Weise deuten wollen. Indessen hat die neuere Kritik diesen Brief dem Petrus mit Recht abgesprochen, und da er wahrscheinlich erst der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört: so ist sein Zeugnifs für ein früheres Vorhandenseyn der Sammlung Neutestamentlicher Schriften ohne Gewicht. Auch der aus den Worten des Ignatius im *Briefe an die Philadelphier* Cap. 5.: προσφυγὼν τῷ Εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς Ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, entnommene Beweis ist wegen der verdächtigen Aechtheit der Ignatianischen Briefe ohne Kraft[40]).

So können wir denn erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine Sammlung Neutestamentlicher Schriften nachweisen, die bei Marcion, welche freilich nur unvollständig ein Evangelium und 10 Paulinische Briefe (die 9 ersten und den an Philemon), nach Epiphanius (Haer.

---

39) Τῶν προαναγραφέντων τριῶν εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν διαδεδομένων, ἀποδέξασθαι μὲν φασὶν, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα.

40) Die Worte in demselben Briefe Cap. 8.: Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω, können nicht mehr auf das Aufbewahren Christlicher Schriften in Archiven gedeutet werden, seitdem ἀρχαίοις als die richtige Lesart erwiesen ist. Es wird also nur eine Uebereinstimmung mit dem A. T. verlangt, wie wir diefs schon von Athenagoras kennen gelernt haben.

XLII. Cap. 9.) aber nach einer andern Ordnung, als in unserer Neutestamentlichen Sammlung, in sich begriff.

Bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts stimmen aber schon Lehrer in den verschiedensten Gegenden der Kirche, wie Irenäus, Clemens von Alex. und Tertullian, in der Annahme von 4 Evangelien, der Apostelgeschichte, der 13 Briefe des Paulus, des ersten von Petrus und Johannes und der Apokalypse überein, und zwar als zweier Sammlungen unter dem Namen *Εὐαγγελικόν* und *Ἀποστολικόν*, die man unter dem gemeinschaftlichen Namen *ἡ Διαθήκη* zusammenfaſste. Daher entwickelte sich um diese Zeit der Begriff des *ἐνδιαθήκον*. Doch dürfen wir uns diese Sammlung noch keineswegs als etwas Abgeschlossenes vorstellen; denn wie Tertullian (*de habitu muliebri* Cap. 3.) das kirchliche Ansehen des *Buches Henoch* vertheidigt, so nahm auch Clemens keinen Anstand, in seinen *ὑποτυπώσεις* Auszüge aus den nicht allgemein angenommenen katholischen Briefen[41]), dem Briefe des Barnabas und der Offenbarung des Petrus zu liefern und diese so in eine Kategorie mit den übrigen Neutestamentlichen Büchern zu stellen, wie wenigstens aus der Darstellung des Eusebius (VI. 14.) hervor zu gehen scheint. Fast noch auf demselben Standpuncte steht Origenes. Er kennt zwar schon unsern Canon in seiner jetzigen Gestalt, erwähnt aber doch auch noch andere Schriften, wie den Hirten des Hermas, das Evangelium der Hebräer, den Brief des Barnabas und den Brief des Clemens von Rom in einer solchen Art und Weise, daſs es schwer zu bestimmen ist, ob er überhaupt und worein er einen Unterschied ihrer kirchlichen Geltung von der unserer jetzigen Neutestamentlichen Bücher gesetzt habe. Indessen nimmt er doch eine dreifache Classe von Schriften an, welche die Christliche Lehre enthielten und zum allgemeinen Gebrauche sich eigneten, nämlich von durchaus ächten, von entschieden unächten und von solchen, die von Manchen

41) Auch Irenäus (*adv. haer.* I. 16,3. III. 16,8.) benutzt schon den 2. Johanneischen Brief.

bezweifelt würden, über welche er selbst sich aber schwankend ausdrückt; denn eine solche Auffassung scheint wohl sein Ausspruch über das *κήρυγμα Πέτρου* (*Commentar. in Joann. Tom.* 13. Cap. 17.) zu verlangen: *ἐξετάζειν περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν, ἢ νόθον, ἢ μικτόν.*

So wenig nach bestimmten Grundsätzen gesichert und festgestellt fand Eusebius noch am Ende des 3. Jahrhunderts die Angelegenheit des Canons. Er hielt es daher für nöthig (III. 25., vgl. III. 3.), die kirchliche Ueberlieferung (*τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν*) in dieser Beziehung zu sichten und die vielfach schwankenden Ansichten über die Geltung der Christlichen Schriften nach einem sichern Maafsstabe der Beurtheilung festzustellen. Er sagt, indem er, wie es scheint, jene dreifache Eintheilung des Origenes zum Grunde legt: „Zuerst mufs man die heilige Vierzahl der Evangelien setzen, denen die Schrift über die Thaten der Apostel sich anschliefst. Nach dieser sind die Briefe des Paulus einzureihen, denen der sogenannte erste Brief des Johannes und der Brief des Petrus folgt. Nach diesen ist, wenn es gefällt, die Offenbarung des Johannes zu setzen. — Und dieses sind die allgemein angenommenen (*ἐν ὁμολογουμένοις*) Schriften. Zu den widersprochenen, aber doch vielen bekannten (*τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς*) wird der sogenannte Brief des Jacobus gerechnet, der des Judas, der zweite des Petrus und der sogenannte zweite und dritte des Johannes, diese mögen nun von dem Evangelisten, oder von einem Andern gleichen Namens herrühren. Zu den unächten (*ἐν τοῖς νόθοις*) ist die Schrift von den Thaten des Paulus, der sogenannte Hirte und die Offenbarung des Petrus zu zählen, dazu der sogenannte Brief des Barnabas und die sogenannten Lehren (*διδαχαί*) der Apostel, auch noch allenfalls, wie schon gesagt, die Offenbarung des Johannes, welche Einige verwerfen, Andere aber zu den allgemein angenommenen rechnen. Auch setzten Einige unter diese das Evangelium der Hebräer, das hauptsächlich die an Christum glaubenden Hebräer benutzen. — Es war jedoch nöthig, dafs wir auch dieses Verzeichnifs lieferten, um die nach der kirchlichen Ueberlieferung wahren, äch-

ten und allgemein angenommenen von den nicht zur Sammlung gehörigen (ἐνδιαθήκους), sondern auch widersprochenen, aber doch den meisten Kirchenlehrern bekannten Schriften zu unterscheiden, damit man sowohl diese kenne, als die von den Ketzern unter dem Namen der Apostel vorgebrachten, welche die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einiger Andern, so wie die Thaten des Andreas, Johannes und der andern Apostel enthalten, aber kein Kirchenlehrer von den Aposteln an jemals in seinen Schriften anzuführen gewürdigt hat[42]). Denn nicht allein dafs der Character der Schreibart von dem Apostolischen Gebrauche abweicht, so zeigt auch die Lehrmeinung und Absicht des in ihnen Vorgetragenen, die bedeutend von der wahren Rechtgläubigkeit sich unterscheidet, deutlich genug, dafs sie Machwerke ketzerischer Männer sind, daher sie auch nicht einmal unter die unächten (ἐν νόθοις) gehören, sondern als gänzlich abgeschmackt und gottlos zu verwerfen sind.“ Nach seiner Aeufserung: Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς, καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, zu schliefsen, erkannte Eusebius nur die Sammlung, wie wir sie etwa bei Irenäus und Tertullian schon gefunden haben, als die ächte an, insofern sie allein die ὁμολογουμένας γραφάς enthielt. Diese bildeten ihm nur die διαθήκη, und daher hält er auch ἐνδιάθηκος und ὁμολογούμενος für synonym[43]); alle übrige Schriften (γραφαί), die unter Apo-

---

42) Denselben äufserlichen Grund führt er III. 3. gegen das Εὐαγγέλιον, das κήρυγμα und die ἀποκάλυψις des Petrus an: ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις, irrt sich aber in Betreff des κήρυγμα, welches Clemens *Strom.* VI. 5. 6. 15. benutzt, und widerspricht sich in Betreff der ἀποκάλυψις, über welche Clemens nach des Eusebius eigenen Worten (VI. 14.) in den *Hypotyposen* sich weitläuftig ausgelassen hatte.

43) III. 3.: τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν. Auch fällt damit der Begriff von γνήσιος zusammen, wenn es

stolischem Ansehen noch vorhanden waren, nennt er οὐκ ἐνδιάθηκοι[44]), und zwar ἀντιλεγόμεναι, νόθοι (zu denen möglicher Weise gar die Apokalypse des Johannes gezählt wird), dann die ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ, die entschieden in der Kirche verworfen werden, die aber freilich Irenäus (I. 20.) und Clemens von Alex. (*Strom.* III. 4., p. 437. S.) ἀπόκρυφα καὶ νόθα nennen. Indessen sind diese Begriffe in der ältesten Zeit unbestimmt und schwankend.

Bei Eusebius erhalten wir (III. 25.) dieses Schema. Nach einem doppelten Theilungsgrunde giebt es I. ἐνδιάθηκοι, II. οὐκ ἐνδιάθηκοι. Erstere umfassen allein die als ὁμολογούμεναι bezeichneten; letztere zerfallen wieder 1) in solche, die den meisten Kirchenlehrern bekannt sind (ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας[45]), a) ἀντιλεγόμεναι, b) νόθοι, welche auch beide in den Worten: ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη, als γραφαὶ ἀντιλεγόμεναι im weitern Sinne bezeichnet und daher die ἀντιλεγόμεναι im engern Sinne durch den Zusatz γνώριμοι τοῖς πολλοῖς von jenen und der parallelen Unterabtheilung der νόθοι unterschieden werden, 2) in solche, die verworfen werden und von keinem Kirchenlehrer erwähnt sind, ἄτοπα. Die nicht seltenen Widersprüche, die sich an andern Stellen der Schrift des Eusebius mit dieser Abtheilung und der nach ihr gemachten Eintheilung Christlicher Schriften finden, beruhen wohl darauf, daſs Eusebius hier die kirchliche Ueberlieferung und dort vielleicht seine eigenthümliche Ansicht mittheilt. So zählt er VI. 13. zu den ἀντιλεγομέναις den Hebräerbrief und den Brief des Römischen

---

eben daselbst heiſst: Ἀλλὰ τὰ μὲν ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μίαν μόνην γνησίαν ἔγνων ἐπιστολήν.

44) Daher heiſst der zweite Brief Petri III. 3. οὐκ ἐνδιάθηκος, der III. 25. zu den ἀντιλεγομέναις gerechnet ist. Daſs letztere aber nicht zu jenen gehörten, zeigt eine richtige Auffassung der Worte VI. 14.: Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών.

45) Hieher gehört auch der Ausdruck: δεδημοσιευμένος ἐν ἐκκλησίαις (II. 23. III. 3. 31.).

Clemens, von denen er hier den letztern ganz übergeht, den erstern aber mit den Paulinischen Briefen unter die ὁμολογούμεναι rechnet. Die Apokalypse des Petrus setzt er VI. 14. unter die ἀντιλεγόμεναι, hier unter die νόθοι und III. 3. unter die οὐκ ἐν καθολικοῖς[46]). Von dem Briefe des Jacobus sagt er II. 23.: νοθεύεται, hier zählt er ihn ohne Weiteres zu den ἀντιλεγομέναις. Den Brief des Barnabas nennt er VI. 13. ἀντιλεγομένη, hier νόθος, den des Clemens III. 16. 38. ὁμολογουμένη und VI. 13. ἀντιλεγομένη, oder es müfste hier etwa der zweite Brief des Clemens gemeint seyn[47]). In der Stelle III. 24. sagt er ausdrücklich, dafs von allen Schülern Jesu nur Matthäus und Johannes etwas Schriftliches hinterlassen haben, und doch zählt er hier den ersten Brief des Petrus gradezu zu den ὁμολογουμέναις, vgl. III. 3. Wenn er wiederum VI. 14. alle katholische Briefe ἀντιλεγόμεναι nennt: so scheinen doch, um nicht einen Widerspruch mit III. 25. annehmen zu müssen, der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes auszunehmen zu seyn. Jedenfalls aber ist es unrichtig, dafs er den Hebräerbrief und die Johanneische Apokalypse in die Classe der ὁμολογούμεναι setzt, da er III. 3. ausdrücklich sagt, dafs der erstere von Manchen verworfen werde (vgl. III. 38. VI. 13. 25.), und III. 25., dafs die letztere Viele gar zu den νόθοις zählen. Demnach gehörten diese Schriften durchaus nicht zu den allgemein als ächt angenommenen, welche die Classe der ὁμολογούμεναι umfassen sollte. In der Stelle III. 3. stellt er die Offenbarung des Petrus mit dem Evangelium, den Thaten und der Predigt des Petrus in eine Kategorie, wäh-

---

46) Der Ausdruck: ἐν καθολικοῖς, der in dieser Beziehung bei Eusebius nur ein Mal vorkommt, ist sehr schwierig. Jedenfalls ist Heinichens Erklärung: *in epistolarum reliquarum classe s. summa*, verfehlt, da Schriften, wie die πράξεις, das Εὐαγγέλιον, κήρυγμα und die ἀποκάλυψις Πέτρου, ja ihrer Beschaffenheit nach nie zu den Briefen gerechnet werden konnten. Am besten fassen wir ihn daher wohl mit Stroth in der Bedeutung von ὁμολογούμενος auf, die er sonst freilich nicht hat.

47) Beide Briefe des Clemens werden übrigens in den *Canon. Apost.* Can. 85. zum Canon des N. T. gezählt.

rend er III. 25. das Evangelium zu den ἀνόχοις, die Offenbarung aber, wie schon bemerkt worden ist, zu den νόθοις zählt. Noch auffallender und offenbar ein Zeichen von der Nachlässigkeit des **Eusebius** ist es, dafs er III. 3. versichert, diese Schriften seyen nie von kirchlichen Schriftstellern benutzt worden, und doch selber sagt VI. 14., dafs **Clemens von Alex.** über die Offenbarung des Petrus geschrieben habe. Auch wissen wir anderweitig, dafs **Clemens** die Predigt des Petrus (κήρυγμα) in seinen στρωματεῖς anführt, was ebenfalls **Origenes**, *Commentar. in Joann.* a. a. O. thut.

Wir scheinen uns hier also theils durch die Unbestimmtheit der Begriffe selber, theils durch die Ungenauigkeit der Schriftsteller, die von ihnen Gebrauch machen, in einer labyrinthischen Verwirrung zu befinden, aus der kein Faden der Ariadne hinauszuführen im Stande ist. Indessen kann man sich wohl (und es scheint kein anderer Ausweg übrig zu bleiben) mit dem Unterschiede helfen, dafs die Ausdrücke ὁμολογούμενος und ἀντιλεγόμενος in Beziehung auf die Sammlung des N. T. und auf den Verfasser der Schrift gebraucht seyen; daher der erstere bald ἐνδιάθηκος und bald γνήσιος, der zweite bald οὐκ ἐνδιάθηκος und bald οὐ γνήσιος zu bedeuten scheint. Wir sehen aber aus jener Stelle des **Eusebius**, wie viele Schriften damals im Gebrauche der Kirche waren, und dafs die Sammlung der διαθήκη nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 Paulinische Briefe, den ersten Brief des Petrus und den ersten des Johannes und vielleicht die Apokalypse umfafste, da er die übrigen alle οὐκ ἐνδιαθήκους nennt. Diese müssen also erst später einen Platz darin erlangt haben. Den zweiten und dritten Brief des Johannes zählt er, trotz der Aeufserung: „sie mögen von dem Evangelisten seyn, oder einem Andern dieses Namens", zu den ἀντιλεγομένοις und nicht zu den νόθοις, weil jene Worte wohl auf den *Presbyter* **Johannes** (III. 39.) hindeuten sollen, also diese Briefe immer einen Johannes zum Verfasser haben würden.

Stellen wir demnach die widersprechenden Nachrichten des Eusebius über die Geltung Christlicher in kirchli-

chem Gebrauche befindlichen Schriften zusammen: so ergiebt sich folgende Tabelle:

1. Ὁμολογούμενα.

Euseb. III. 25.	
Vier Evangelien.	
Die Apostelgeschichte.	
Vierzehn Paulinische Briefe[48].	Dreizehn Paulinische Briefe (VI. 13.).
Der erste Brief des Petrus.	Der Brief des Clemens (III. 16. 38.).
Der erste des Johannes.	Der Hirte des Hermas (III. 3.).
Die Apokalypse.	

2. Ἀντιλεγόμενα.

Der Brief des Jacobus.	Der Hebräerbrief (III. 3. VI. 13.).
Der zweite des Petrus.	Der Brief des Clemens (VI. 13).
Der zweite und dritte des Johannes.	Der Brief des Barnabas (VI. 13.).
Der Brief des Judas.	Die Offenbarung Petri (III. 3.).

3. Νόθα.

Die Geschichte des Paulus.	Der Brief des Jacobus (II. 23.).
Der Hirte des Hermas.	
Die Offenbarung Petri.	
Der Brief des Barnabas.	
Die Offenbarung Johannis.	
Die Lehren der Apostel.	
Das Evangelium der Hebräer.	

So schwierig nun die Vereinigung dieser Widersprüche scheint: so kommen wir jedenfalls nur dann zum richtigen Verständnisse der Stelle III. 25., wenn wir die Ausdrücke *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* allein in Beziehung zum Inhalte dieser Schriften setzen, wodurch sie auch erst einen Gegensatz zu den ihnen gegenüber gestellten *ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ* bilden. Daher erklärt sich jener Ausspruch über die beiden kleinern Johanneischen Briefe; daher steht *der Hirte* unter den *νόθοις*, obgleich Eusebius seinen Verfasser Hermas sehr wohl kennt

48) Also der Brief an die Hebräer mitgezählt.

(III. 3.) und versichert, dafs er wegen des Widerspruchs, den Einige erhoben, nicht zu den ὁμολογουμένοις gezählt werde. Daher gehört das Evangelium der Hebräer zu den νόθοις, das sonst mindestens blofs zu den ἀντιλεγομένοις gerechnet werden müfste, da es keinen bestimmten Verfasser nennt; denn Eusebius bezieht den Begriff des νόθος nicht auf die Abfassung, sondern auf den Inhalt der Schrift. Offenbar ist also der Begriff der Inspiration dasjenige, was ihn leitet; er urtheilt über den Inhalt, ob er für inspirirt, oder nicht für inspirirt zu halten sey, und scheint zu dem Behufe mehrere Grade der Inspiration angenommen zu haben. In welchem Umfange aber Eusebius den Canon feststellt, dürfte nach so vielen schwankenden und widersprechenden Mittheilungen schwer zu bestimmen seyn. Indessen scheint aus den Aeufserungen über die ἄτοπα hervor zu gehen, dafs er jene drei Classen der ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα und νόθα zum Bereiche des Canons gerechnet habe (vgl. VI. 14.). Jedenfalls ergiebt sich daraus, dafs die Kirche weder einen sichern Maafsstab der Canonicität hatte, da das Urtheil über Inspiration der Natur der Sache nach sehr schwankend seyn mufste, noch die Zahl der canonischen Bücher bestimmt war, daher sie auch in verschiedenen Kirchen verschieden war. Es ist bekannt, dafs die Alexandrinische Kirche den gröfsten Canon hatte und die ältere Syrische vielleicht den kleinsten, ja, Theodoret fand noch im 5. Jahrhundert in manchen Kirchen die vier Evangelien[49]) nicht im Gebrauch.

Indessen erkannte man im Allgemeinen bald, dafs sich allmälig eine zu grofse Anzahl verschiedenartiger Schriften in den kirchlichen Gebrauch eingeschlichen hatte, und man ging offenbar damit um, namentlich seitdem der Begriff der Einheit der Kirche allgemeiner wurde, die Zahl derselben zu verringern. Daher streicht Eusebius alle ἄτοπα, und sein Verdienst ist es, die verschiedenen im

---

49) Diese Zahl ergiebt sich übrigens als etwas Zufälliges und Willkürliches. Es war eine kritische Selbsttäuschung der alten Kirche, wenn sie Grund zu haben glaubte, nicht mehr und nicht weniger Evangelien in den Canon aufzunehmen.

Gebrauche der Kirche befindlichen Schriften, die Clemens von Alex. nach VI. 14. noch alle ohne Unterschied benutzt zu haben scheint, nach dem vorläufigen Versuche des Origenes, bestimmter zu classificiren. Wir haben es demnach wohl zu bemerken, dafs ihm canonisch ein umfassenderer Begriff, als ὁμολογούμενος oder ἐνδιάθηκος war (V. 8. VI. 14.); dagegen scheint er καθολικός (in einer weitern Bedeutung) und canonisch für dasselbe zu halten (III. 3.), es möchte wenigstens schwer seyn, auf eine andere Weise seine Worte zu verstehen: „Das Buch, welches die Thaten des Petrus genannt ist, und das Evangelium, welches seinen Namen trägt, auch die sogenannte Predigt desselben und seine Offenbarung sind bekannter Maſsen uns nicht als katholische Schriften überliefert worden.“ Auſserdem muſs das festgehalten werden, daſs Eusebius durchaus nicht canonisch und Apostolisch für gleichbedeutend hielt. Der Canon sollte ihm nur alle inspirirte, d. h. nützliche (III. 3.) Schriften enthalten, daher er mehr umfaſste, als die Apostolischen Ursprunges waren; diese waren die ὁμολογούμεναι und ἐνδιάθηκοι. Hätte man das Princip gehabt, nur ächt Apostolische Schriften aufzunehmen [50]: so wären nie die bezweifelten in den Canon gekommen. Später wurde der Canon auf eine noch kleinere Zahl von Schriften festgestellt, indem man auch die νόθοι wegliefs, ja, es äuſserten sich Stimmen, ihn auf die ὁμολογούμενα und ἐνδιάθηκα, d. h. Apostolischen allein zu beschränken, und so den Eusebianischen Begriff des ὁμολογούμενον und den des Canonischen, der διαθήκη und des κανών zu identificiren.

Dieses Bestreben hatten namentlich die Concilien, die es sehr wohl erkannten, daſs eine möglichst kleine Zahl canonischer Bücher nothwendig sey, um die Einheit des auf sie sich stützenden Christlichen Glaubens zu bewahren. Daher stellte die Synode zu Laodicea im 4. Jahrhundert unsere jetzige Zahl Neutestamentlicher Schriften

---

50) Wie Credner, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, Th. 1 S. 89, fälschlich behauptet.

fest, mit Ausnahme der Apokalypse, die Eusebius ὁμολογουμένη und ἀντιλεγομένη nennt, und vereinigte die Begriffe von διαθήκη und κανών, indem sie die νόθα des Eusebius dem kirchlichen Gebrauche entzog. Dasselbe that die Synode von Hippo im J. 393, die aber noch die Apokalypse in den Canon aufnahm und sich so wenig ein selbstständiges Urtheil zutraute, dafs sie vielmehr die besondere Zustimmung der überseeischen, d. h. Römischen Gemeinde einzuholen beschlofs [51]). Noch strenger und kritischer verfuhr die Syrische Kirche, die in der *Peschito* den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten des Johannes, den Brief des Judas und die Apokalypse aus dem Canon entfernte.

Einzelne Kirchenlehrer folgten ihr darin. So sagt Didymus am Ende des 4. Jahrhunderts von dem zweiten Briefe Petri (nach der noch vorhandenen Lateinischen Uebersetzung seiner Erklärung der katholischen Briefe): *Non est ignorandum, praesentem Epistolam esse falsatam, quae, licet publicetur, non tamen in canone est.* Auch der Africanische Bischof Junilius im 6. Jahrhundert beschränkte den Kirchengebrauch auf den Syrischen Canon, aus dem er gar noch den zweiten Brief des Paulus an den Timotheus entfernte, indem er nur mit grofsen Zweifeln die Apokalypse zuliefs. Und zwar gelangte er auf dem umgekehrten Wege freier Forschung dahin, da er einsah, dafs den frühern Bestimmungen ein Princip fehlte und, indem man theils die Ueberlieferung der Vorzeit, theils den Inhalt der Schriften und ihren religiösen Werth berücksichtigte, man nie zu einem sichern Resultate gelangen konnte, daher er selbst nur innere Merkmale als Maafsstab der Beurtheilung gelten liefs. Aeufsere historische und kritische Gründe, oder gar blofs kirchlich-politische Rücksichten kannte er nicht. Innere Wahrheit, Harmonie der Lehren und Vorschriften unter einander, Reinheit im Vortrage der religiösen Mysterien, persönliche Eigenschaften der Verfasser, Wunder, die sie als göttliche Lehrer

---

51) Vgl. Augustin. *de doctr. Christ.* II. 8., der selbst Beisitzer dieser Synode war.

bewährten, und der Erfolg ihres Wirkens sind seinen in dem Buche *de partibus legis divinae*, Lib. I. Cap. 3—7., ausgesprochenen Ansichten zufolge die characteristischen Merkmale, nach welchen er über die Aufnahme der Schriften in den Canon zu entscheiden sucht. Offenbar hatte Junilius darin einen zum Theil richtigen Grundsatz zu einseitig verfolgt, und war durch seine Nichtachtung der Geschichte und geschichtlichen Ueberlieferung zu einem schiefen Ergebnisse gelangt. Daher war er auch nicht im Stande, das Ansehen des einmal von der Kirche angenommenen Canons zu erschüttern und die Zahl der canonisch anerkannten Schriften zu verringern, zu deren Annahme sich zuletzt auch die Syrische Kirche bequemen mufste. Das Concilium zu Toledo, das auch die Apokalypse im Canon bestätigte, bestimmte im J. 633 endlich gar Strafen für Jeden, der von dem festgesetzten Canon abweiche, und machte so durch die gewöhnlichen kirchlichen Mittel allen Zweifeln und Untersuchungen auf lange Zeit ein Ende. Alles, was sonst noch von Schriften in der Kirche im Gebrauche war, bezeichnete Hieronymus[52]) als *apocryphum*, *ψευδεπίγραφον*. Rufinus, der übrigens in der Stelle des Eusebius VI. 14. *ἀντιλεγομένας* falsch durch *apocrypha* übersetzt, macht aber unter diesen noch die doppelte Abtheilung der *libri ecclesiastici*, die in der Kirche gelesen würden, aber nicht kirchliches Ansehen hätten, und der *apocryphi*, die nicht einmal gelesen würden (vgl. *Expositio in symb. Apostol.* Cap. 36.).

Das Ergebnifs der ganzen Untersuchung ist daher mit kurzen Worten dieses: In der frühesten Zeit gab es eine Menge von Schriften, die ziemlich ohne Unterschied in der Kirche benutzt wurden. Irenäus und Clemens von Alexandrien scheinen schon eine Sammlung zu kennen, hatten aber noch nicht den Begriff vom Canon, daher sie manche andere Schrift, die in ihren Kirchen im Gebrauche war, in gleicher Geltung mit den spätern canonischen benutzen. Origenes ist der Erste, der durch Classification der Schriften einen Canon, d. h. eine Richt-

52) *Adv. Rufin.* Lib. II. sagt er: *apocrypha ecclesia non recipit.*

schnur der wahren Christlichen Lehre festzusetzen versucht, nach ihm Eusebius. Es gelingt aber erst den Concilien. Die Ansicht ist falsch, der zufolge ziemlich allgemein angenommen wird, daſs sich allmälig manche Schrift in den Canon geschlichen habe, die nicht dahin gehörte [53]. Denn im Gegentheil verringerte man die Zahl der in den Canon gehörigen Schriften mehr und mehr; nur blieb freilich manche darin stehen, die nicht von einem Apostel herrührte, weil man diesen Ursprung mit der Zeit immer weniger nachweisen konnte und daher der Inhalt und die Nützlichkeit der Schrift als Maaſsstab der Aufnahme gebraucht wurde. Canonisch und Apostolisch war und ist daher nicht identisch.

---

53) Danach ist auch zu beurtheilen, was Credner in den *Beiträgen zur Einl. in die biblischen Schriften*, Th. 1 S. 90, in dieser Beziehung sagt.

II.

Beziehungen auf Paulinische Briefe bei Justin dem Märtyrer und dem Verfasser des Briefes an Diognet.

Von

D. Johann Carl Theodor Otto,

Candidaten der Theologie, des theologischen Seminars und der Lateinischen Gesellschaft zu Jena ordentlichem Mitgliede.

Nirgends in Justins Schriften wird Paulus namentlich erwähnt, oder ein ausdrückliches Citat Paulinischer Briefe gefunden. Nun gehört es vornehmlich zur neuern Kritik, ohne Weiteres anzunehmen, der Märtyrer habe jene Briefe gar nicht gekannt. Doch abgesehen davon, daſs sich aus dem Stillschweigen eines Verfassers kein sicherer Schluſs machen läſst, so können sie ihm schon deshalb nicht fremd gewesen seyn, weil er, der reisende Evangelist im Philosophenmantel, auf seinen Wanderungen gerade die bedeutendsten Christlichen Gemeinden besuchte. So verweilte er nicht nur in Kleinasien[1]), diesem mit Paulinischem Geiste stark erfüllten Boden, sondern auch in Rom[2]), wo sich sicher Schriften jenes Apostels vorfanden und die

---

1) Z. B. in Ephesus, nach Eusebius, *Hist. eccl.* IV. 18.

2) Dieſs geht theils aus Aeuſserungen Justins selbst hervor (z. B. *Apol.* I. Cap. 26. p. 59. B. edit. Maran. [p. 69. D. edit. Colon.], *Apol.* II. Cap. 1. — 3. p. 88. A. — 91. C. [p. 41. B. — 47. B.]), theils aus dem Zeugnisse des Eusebius, IV. 11. (*ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο*), und des Photius, *Bibliotheca* Cod. 125. In dem ohne Zweifel ächten *Martyrologium* von ihm sagt der Märtyrer Cap. 2.: *Ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον.*

Gelegenheit nicht fehlen konnte, sie genauer kennen zu lernen. Ueberdiefs war er ja mit Marcion in Berührung getreten [3]), welcher aufser dem Evangelium des Lucas zehn Paulinische Briefe (die neun ersten nebst dem Briefe an Philemon) annahm [4]). Diefs mufste er wissen, da er sich genannten Gnostiker vorzugsweise zum Gegenstande seiner Polemik machte.

Aber in Justins Werken selbst finden sich die deutlichsten Spuren seiner Bekanntschaft mit Paulinischen Ideen. Man könnte zwar einwenden, er habe diese Ideen sich aneignen können, ohne eigentliche Kenntnifs der Paulinischen Schriften zu besitzen. Allein dann wäre doch so Viel ausgemacht, dafs er in Kreisen gelebt habe, in denen diese Schriften Eingang gefunden hatten und wirksam geworden waren. Und wie sollte ihm da die Quelle ganz und gar unbekannt geblieben seyn? In der That stofsen wir auf Stellen, welche sich schwerlich ohne die Annahme einer Kenntnifs der Paulinischen Sendschreiben erklären lassen: die eigenthümliche Art des Ausdrucks, der Beweisführung und der Anwendung des A. T. zeigt, dafs Justin den Paulus wenigstens zum Theil *gelesen* und *benutzt* habe [5]). Davon ist ein Beweis die characteristische Benennung Christi mit πρωτότοκος τοῦ θεοῦ (*Apol.* I. Cap. 23. p. 57. D. edit. Maran. [p. 68. C. edit. Colon.]), πρωτότοκος τῷ θεῷ (Cap. 33. p. 64. D. [p. 75. C.]), πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ (Cap. 53. p. 74. C. [p. 88. A.]), πρωτότοκος τῶν πάντων ποιημάτων (*Dial. c. Tryph.* Cap. 84. p. 181. B. [p. 310.

3) Er schrieb gegen ihn. Vergl. meine Schrift: *de Justini Mart. scriptis et doctrina* (Jen. 1841. 8.), p. 72.

4) Siehe de Wette's *Lehrbuch der histor.-krit. Einleit. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T.* Vierte Aufl. (Berlin, 1833) S. 26.

5) Dem Kerne nach enthalten diese Stellen unzweifelhaft nur die Lehre des Paulus, nicht des A. T., wie Justin mitunter ganz unbefangen voraussetzt. Vergl. Lardner, *Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. Aus dem Engl. von Bruhn*, 2. Th. 1. Band (Berlin und Leipzig, 1750) S. 215—220. Mynster, *kleine theolog. Schriften* (Kopenhagen, 1825) S. 9 f. — Zastrau, *de Justini Mart. biblicis studiis*, P. II. (Vratislav., 1832. 8.) p. 39—41. — Otto a. a. O. p. 122 sq. — Semisch, *Justin der Märtyrer*, 2. Th. (Breslau, 1842. 8.) S. 7 f.

B.]), *τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων* (Cap. 125. p. 218. C. [p. 354. D.]), *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Cap. 85. p. 182. A. [p. 311. B.] und Cap. 138. p. 229. C. [p. 367. D.]) und *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων* (Cap. 100. p. 195. C. [p. 326. E.]). Vergl. *Coloss.* 1, 15. 17.: *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως. — Καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.* Diese eigenthümlichen Prädicate des Logos stammen ursprünglich aus der Alexandrinisch-Jüdischen Theosophie; doch da sie Justin, wie etwas Bekanntes, gerade auf Jesus Christus bezieht, diefs aber vorher in der Christlichen Literatur blofs von Paulus geschieht[6]: so hat er wohl die angeführte Stelle des Colosserbriefes im Auge gehabt. Er selbst bezeichnet diese Lehre als Biblisch-kirchliche Ueberlieferung in *Apol.* I. Cap. 46. p. 71. B. (p. 83. C.): *Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν*[7]. Wir bemerken noch:

Apol. II. Cap. 6. p. 92. D. (p. 44. D. E.): *Ὁ υἱὸς ἐκείνου — πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε· Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται.*	*Coloss.* 1, 15 f.: *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα· — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ — ἔκτισται.* 1 *Corinth.* 8, 6.: *Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα.*
Cohort. ad Graec. Cap. 15. p. 19. B. (p. 16. B.): *Δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις.*	*Coloss.* 1, 16.: *Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.*

---

6) Johannes in seinem *nach* den Paulinischen Briefen abgefafsten Evangelium braucht nie den Ausdruck *πρωτότοκος* vom Logos.

7) Nicht mit gleicher Zuversicht möchten wir die Trichotomie der menschlichen Natur, welche Justin *de resurrect.* Cap. 10. p. 595. A. lehrt, gerade auf 1 *Thessal.* 5, 23. als ihre Quelle zurückführen. Siehe hierüber unsere Erörterung in Röhrs *krit. Prediger-Biblioth.* (Neustadt a. d. Orla, 1842) Bd. 23 Heft 2 S. 297 f.

Ferner erinnert der Gedanke, dafs der himmlische Vater schon vor der Erscheinung Christi beschlossen habe, das Menschengeschlecht durch ihn des Heiles theilhaftig zu machen [8]), stark an *Röm.* 16, 25 f., 1 *Corinth.* 2, 7—10., *Ephes.* 3, 4 ff. und *Coloss.* 1, 26 f. Unter dem Glauben denkt sich Justin zwar oft nur die Anerkennung Jesu als des von Gott gesandten Messias (*Apol.* I. Cap. 19. p. 55. C. [p. 66. A. B.], *Dial. c. Tr.* Cap. 95. p. 192. C. [p. 323. B.]): doch er redet auch nach Paulus von einem Glauben im engern Sinne, nämlich dem Glauben an den Versöhnungstod Christi. „Die Christen", sagt er, „werden von ihren Sünden gereinigt durch den Glauben vermittelst des Blutes und des Todes Christi, welcher eben deshalb gestorben ist [9])." Vergl. *Röm.* 3, 25. 5, 9. *Ephes.* 1, 7. *Coloss.* 1, 20—22. und andere Stellen. Er zeigt, dafs die Beschneidung an sich keinen Gewinn bringe; auf die sittliche Reinheit, die Beschneidung des Herzens, komme es an [10]). Vergl. z. B. *Röm.* 2, 28 f. *Coloss.* 2, 11. 13. Die Gerechtigkeit geht nach seiner Meinung nicht aus der Beschneidung hervor, sondern aus dem Glauben. Dazu führt er das Beispiel Abrahams an, welcher, noch ehe er beschnitten war, um seines Glaubens willen von Gott das Zeugnifs erhielt, dafs er gerecht sey [11]). Vergl. *Röm.* Cap. 4 und *Galat.* 3, 6—9.

---

8) *Dial. c. Tr.* Cap. 131. p. 223 E. (p. 360. D.): *Δι' οὗ (Χριστοῦ) ἐκλήθημεν εἰς σωτηρίαν τὴν προητοιμασμένην παρὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν.*

9) *Dial. c. Tr.* Cap. 13. p. 113. B. (p. 229. E.): *Καθαριζομένους — πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ος διὰ τοῦτο ἀπέθανεν.* Daselbst Cap. 94. p. 191. C. D. (p. 322. A.): *Σωτηρίαν (ἐκήρυσσε) δὲ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον, — τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις* u. s. w. Cap. 116. p. 209. B. (p. 343. E. 344. A.).

10) *Dial. c. Tr.* Cap. 15. p. 116. B. (p. 233. D.): *Περιτέμνεσθε οὖν τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν.* Cap. 28. p. 126. D. (p. 245. E. 246. A.): *Οὐ ταύτην τὴν περιτομὴν τὴν εἰς σημεῖον δοθεῖσαν ὁ θεὸς θέλει.* — Nur der, welcher *τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομήν* hat, *φίλος ἐστὶ τῷ θεῷ.*

11) *Dial. c. Tr.* Cap. 23. p. 123. A. (p. 241. C.): *Ὁ Ἀβραὰμ, ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν, διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη· — τὴν*

Die Christen betrachtet er als das wahre, geistige Israel und das Geschlecht Jacobs, Isaaks und Abrahams, welcher noch in der Vorhaut wegen seines Glaubens von Gott gesegnet und ein Vater vieler Völker genannt wurde[12]. Vgl. *Röm.* Cap. 4, so wie 9, 6 ff. *Galat.* 6, 15 f. *Ephes.* 2, 12. Er behauptet, das ganze menschliche Geschlecht befinde sich unter dem Fluche, da nach dem Mosaischen Gesetze Jeder verflucht sey, der nicht Alles erfüllt, was im Gesetzbuche geschrieben steht. Keiner habe das Alles gehalten. Christus aber habe für Alle den Fluch auf sich genommen und sie von demselben befreit. Hier tragen zugleich die aus dem A. T. eigenthümlich entlehnten Citate sehr bei zur Beantwortung der Frage nach Justins Kenntniſs der Paulinischen Schriften[13]. Vergl.

Dial. c. Tr. Cap. 95. p. 192. A. (p. 322. D.):	*Galat.* 3. 10.:	LXX. 5 *Mos.* 27, 26.:
Κατὰ τὸν νόμον Μωσέως· ἐπικατάρατος γὰρ εἴρηται πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.	*Γέγραπται γάρ· ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.*	*Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου, τοῦ ποιῆσαι αὐτούς.*

Abweichend von der Textgestalt der Alexandrinischen

γὰρ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν. Cap. 92. p. 189. D. (p. 319. E. 320. A.): *Οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν. Πρὸ τοῦ γὰρ περιτμηθῆναι αὐτὸν εἴρηται περὶ αὐτοῦ οὕτως· ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ Ἀβραάμ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (1 *Mos.* 15, 6.).

12) *Dial. c. Tr.* Cap. 11. p. 112. C. (p. 228. E. 229. A.): *Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινὸν, πνευματικὸν, καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος, ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ θεῷ προσαχθέντες.*

13) Dieſs bemerkt schon Credner in den *Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften*, 2. Band (Halle, 1838) S. 66.

Version, stimmt Justin mit Paulus ganz überein. Es fehlt bei ihm zwar πᾶσι, worauf der Apostel ein Hauptgewicht legt, indem er sich immer auf die Erfahrung beruft, dafs Niemand das Gesetz *ganz* erfülle: allein auch Justin hat diese Meinung, da er unmittelbar an das Citat die Worte anreiht: *Καὶ οὐδεὶς ἀκριβῶς πάντα ἐποίησεν.* Dazu kommt:

Dial. c. Tr. Cap. 96. p. 192. D. (p. 323. C.):	*Galat.* 3, 13.:	LXX. 5 *Mos.* 21, 23.:
Καὶ γὰρ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.	*Γέγραπται γάρ· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*	*Ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

Justin hat nicht nur, wie Paulus, ἐπικατάρατος für κεκατηραμένος, sondern läfst auch merkwürdiger Weise den von allen Auctoritäten gestützten Zusatz: ὑπὸ θεοῦ, weg, welcher später nach dem Zeugnisse des Hieronymus [14]) in der Polemik der Juden gegen die Christen so bedeutend wurde.

In diesen eigenthümlichen Abweichungen liegt ein sprechender Beweis vor, dafs Justin sich dem Texte des Apostels unmittelbar anschlofs. Oder soll hier Alles nur Zufälligkeit seyn? Wir fügen bei:

Apol. I. Cap. 52. p. 74. A. (p. 87. C.):	*Röm.* 14, 11.:	LXX. *Jesaias* 45, 23.:
Πᾶν γόνυ κάμψει τῷ Κυρίῳ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται αὐτῷ.	*Ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ.*	*Ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν.*

Im Originale ist von der Anerkenntnifs des Jehova überhaupt die Rede, Paulus aber und nach ihm Justin beziehen die Stelle auf das dereinstige Gericht. Beide haben ἐξομολογήσεται mit dem Dativ = Jemanden lobpreisen, während es mit dem Accusativ = Jemanden bekennen oder anerkennen ist. — Ferner:

14) *Commentar. in epist. ad Galat.* 3, 13. Siehe Credner a. a. O.

Dial. Cap. 39. p. 136. C. (p. 258. B.):	*Ephes.* 4, 8.:	LXX. *Psalm* 68, 18.:
Ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	*Ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*	*Ἀναβὰς* (od. *ἀνέβης*) *εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.*

Paulus wendet diese Psalmenstelle, welche im Originale nicht die geringste Beziehung auf die Messianische Zeit enthält, mit Hülfe der allegorisch-typischen Interpretation auf Christum an, insbesondere auf dessen Erhöhung in den Himmel und seine von da aus sich erstreckende erhabene Wirksamkeit für die Kirche; er weicht aber vom Hebräischen Texte, so wie von den mit demselben hier treu übereinstimmenden LXX ab. Statt der zweiten Person hat er die dritte gesetzt und *ἔδωκε* statt *ἔλαβες*, weil nur so die Alttestamentliche Stelle zu seinem vorliegenden Zwecke sich benutzen liefs. Mit ihm durchweg übereinstimmend (nur *Dial. c. Tr.* Cap. 87. p. 185. C. (p. 315. B.), wo die Stelle wiederkehrt, findet sich eine kleine Variante: *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*, für *τοῖς ἀνθρώποις*) hat auch Justin diese Anführung, und zwar ganz aus demselben Grunde, um die Verleihung der Gnadengaben, welche den Christen von Jesu nach seiner Himmelfahrt zu Theil werden sollten, als in einer Alttestamentlichen Weissagung begründet nachzuweisen [15].

Ein so auffallendes Zusammentreffen kann auf befriedigende Weise nur so erklärt werden, dafs man einräumt, Justin habe die betreffenden Paulinischen Sendschreiben gekannt und unmittelbar benutzt. — Zur vollkommenen Gewifsheit gelangen wir durch Vorführung von *Dial. c. Tr.* Cap. 27. p. 125. D. (p. 244. E.), wo es heifst: *Καὶ πάντες γὰρ ἐξέκλιναν — πάντες ἄρα ᾐχρειώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν* [16],

---

15) Vergl. hierüber noch Credner a. a. O. S. 120.

16) Noch Semisch (a. a. O. S. 9) accentuirt mit Maran falsch *συνιών*. Entweder mufs *συνίων* nach der Form *συνίω*, oder lieber *συνιῶν* von *συνιέω* geschrieben werden. So auch Fritzsche, *Pauli ad Romanos epistola* u. s. w. Tom. I. (Halis Sax., 1836) p. 174 sq.

οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν· ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. Ueber diese Stelle bemerkt Semisch[17]) ganz richtig: „Diese aus vier Bibelstellen, nämlich aus Psalm 14, 3. 5, 10. 140, 4. und Jes. 59, 7 f., zusammengesetzte Anführung ist, abgesehn von einigen unbedeutenden Varianten und Umstellungen, genau dieselbe, wie sie bei Paulus Röm. 3, 12—17. erscheint. In dem A. T. finden sich die vier Stellen nirgends beisammen. Zwar sind sie in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX nach der Ordnung, in welcher sie Röm. 3, 12—18. auf einander folgen, bei Psalm 14, 3. an einander gereiht, aber ohne sichere handschriftliche Auktorität. Der vatikanische Text der LXX hat sie zu dieser Stelle nur am Rande, und fügt ihnen noch aufserdem die Bemerkung bei: οὐδαμοῦ κεῖνται τῶν ψαλμῶν· πόθεν δὲ ὁ ἀπόστολος εἴληφεν αὐτούς, ζητητέον. Deutlich genug wird durch diese Bemerkung die Verschmelzung der vier Stellen als Entlehnung aus dem Briefe an die Römer bezeichnet; an eine solche kann auch bei Justin nur gedacht werden.“

Justin sah die Schriften des N. T. nicht als inspirirt an[18]), er brauchte sich demnach auch nicht streng und ängstlich an die Worte zu binden. Bei der geistig freien Stellung der damaligen Zeit zu den Aposteln darf man keineswegs immer genaue Anführungen erwarten. Wir machen in dieser Hinsicht auf folgende Stellen aufmerksam, die mehr oder weniger stark im Hauptbegriff und Ausdruck an Paulinische Briefe anklingen[19]):

17) A. a. O.

18) Vergl. *de Justini Mart. scriptis et doctr.* p. 123 sq. und dazu unsere Bemerkung gegen Semisch in Röhrs *krit. Prediger-Bibliothek* a. a. O. S. 293 f.

19) Höchst unsicher sind Anspielungen, wie *Dial. c. Tr.* Cap. 35. p. 132. C. (p. 253. C.): *Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.* Vergl. 1 *Corinth.* 11, 18. — Daselbst Cap. 39. p. 136. B. (p. 258. A.): *Ὁ μὲν λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ* (*Jes.* 11, 2 f.). Vgl. 1 *Corinth.* 12, 7—10. — *Apol.* II. Cap. 5. p. 92. B. (p. 44. B.): *Οἱ δαίμονες — τὸ*

Dial. c. Tr. Cap. 47. p. 143. D. (p. 266. E. 267. A.):	*Röm.* 2, 4.:
Ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων, — ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει.	*Ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν, ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;*
Cohort. ad Gr. Cap. 35. p. 32. C. (p. 33. B.):	1 *Corinth.* 4, 20.:
Οὐ γὰρ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας πράγματα.	*Οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει.*
Dial. c. Tr. Cap. 111. p. 204. D. (p. 338. C.):	1 *Corinth.* 5, 7.:
Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον.	*Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός.*

ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν. Vergl. *Galat.* 4, 8. — *Dial. c. Tr.* Cap. 7. p. 109. C. (p. 225. A. B.): *Ψευδοπροφῆται — τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν.* Vergl. 1 *Timoth.* 4, 1 f. — *De resurrect.* Cap. 8. p. 593. E.: *Ὁ θεὸς ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει.* Vergl. 1 *Timoth.* 2, 4. — Bei Eusebius, *Hist. eccl.* III. 26., finden sich Worte aus einer Schrift Justins, und zwar, wie ich sehe, aus *Apol.* I. Cap. 26. p. 59. C. (p. 69. E. 70. A.). Wenn aber selbst Matthies (*Erklärung der Pastoralbriefe* [Greifswald, 1840] S. 6) den Ausdruck: *τὸ μέγα τῆς θεοσεβείας μυστήριον*, welcher sich auf 1 *Timoth.* 3, 16. beziehen soll, noch auf Rechnung des Märtyrers bringt: so irrt er bedeutend, da diese Stelle nicht mehr zu der Anführung (*Μένανδρον δέ τινα — τοῦτο ὁμολογοῦντες*) gehört. Mindestens unnöthig ist daher auch die Bemerkung Scharlings in seiner Abhandlung über die Pastoralbriefe in der von ihm und Engelstoft herausgegebenen *Theologisk Tidsskrift* (Kjöbenhavn, 1841), 5. B. 2. H. S. 81. — Etwas ähnlich sagt der Verf. der *Epist. ad Diogn.* Cap. 4. p. 235. E. (p. 496. D.): *Αὐτῶν* (der Christen) *θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκήσῃς δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν.* Doch diese Stelle könnte mit demselben Rechte *gegen* die Aechtheit der Pastoralbriefe seyn; denn eben die Worte *θεοσέβεια* (nur 1 *Timoth.* 2, 10.) und *εὐσέβεια*, welches, außer *Apostelgesch.* 3, 12. und 2 *Petr.* 1, 3. 6. 7. 3, 11. (also nur in den jüngern Schriften des N. T.), lediglich in den Pastoralbriefen (1 *Timoth.* 2, 2. 3, 16. 4, 7. 8. 6, 3. 5. 6. 11. 2 *Timoth.* 3, 5. *Tit.* 1, 1.) vorkommt, gehören gerade zu den Ausdrücken, welche von *spätern* Christlichen Schriftstellern, z. B. von Justin, sehr häufig zur Bezeichnung des Christenthums gebraucht werden.

Dial. Cap. 42. p. 138. D. (p. 261. A. B.):	1 *Corinth.* 12, 12.:
Πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν, τὰ σύμπαντα ἓν καλεῖται καὶ ἐστὶ σῶμα. Καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἄνθρωποι, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα, τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται.	*Πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος* [*τοῦ ἑνὸς*], *πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστι σῶμα· οὕτω καὶ ὁ Χριστός* (dem Sinne nach = *res Christiana, Ecclesia*).
Orat. ad Gr. Cap. 5. p. 5. A. (p. 40. D.):	*Galat.* 4, 12.:
Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς.	*Γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς.*
Orat. ad Gr. Cap. 5. p. 5. B. (p. 40. E.):	*Galat.* 5, 20 f.:
Ἐπιθυμίαν, δι' ἧς πᾶν δεινὸν φύεται, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐριθεῖαι, θυμοὶ καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.	*Φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι — ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι — καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.*
De resurrect. Cap. 9. p. 594. E.:	*Philipp.* 3, 20.:
Εἴρηκεν (*Χριστός*), *ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.*	*Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* Vergl. *Joh.* 14, 23.

Beide Stellen des N. T. scheinen bei Justin in einander zu fliefsen.

Dial. c. Tr. Cap. 110. p. 203. C. (p. 336. E.):	2 *Thessal.* 2, 3 f.:
Μετὰ δόξης ἀπὸ τῶν οὐρανῶν παρέσται (Chr.), *ὅταν καὶ ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἔξαλλα* [nach Cap. 32. p. 129. E. (p. 250. A.): *βλάσφημα καὶ τολμηρά*] *λαλῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς.*	Nicht wird der Herr erscheinen, *ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, — ὁ ἀντικείμενος — ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν.*
Daselbst Cap. 32. p. 129. E. (p. 250. A.):	2 *Thessal.* 2, 8.:
Τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον.	*Ὁ ἄνομος.*

Fassen wir das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zusammen: so müssen wir gestehen, dafs sehr Vieles laut und stark für Justins Kenntnifs der Paulinischen Briefe spreche; jeder Zweifel daran würde bodenlose Pyrrhonische Skepsis verrathen. Aus dem Obigen ergiebt sich, dafs der Märtyrer die Mehrzahl derselben kannte und vornehmlich mit dem Römer- und Galaterbriefe vertrautere Bekanntschaft gemacht hatte. Dieses mag seinen Grund darin haben, weil er eben diese beiden Briefe in der Polemik gegen die Juden am besten gebrauchen konnte.

Woher aber kommt es, dafs Justin den Apostel Paulus und dessen Briefe *nie namentlich* anführt und verhältnifsmäfsig doch *wenig* gebraucht? Man hielt dieses bisher so ziemlich für ein unauflösbares Räthsel. Wir geben folgende allein mögliche Lösung.

Justin hatte die erste Kenntnifs des Christenthums höchst wahrscheinlich von den seiner Vaterstadt nicht allzu fern wohnenden *Judenchristen* erhalten, und auch später mag er in der Heimath und auf Reisen mit ihnen in vielfache Berührung gekommen seyn. Allerdings dürfte dieses einen, wenn auch unbedeutenden, Einflufs auf seine Denk- und Handlungsweise geäufsert haben, dergestalt, dafs er durchweg als *gemäfsigter* Heidenchrist auftritt. Nur so können wir uns genügend erklären, warum er sich den Judenchristen, die schon zu seiner Zeit den Katholischen Christen als *Ketzer* galten, freundlich nähert, mit ihnen umgeht, sie mild beurtheilt[20]), ja, ihnen auch bei fernerer Beobachtung des Mosaischen Ritualgesetzes die ewige Seligkeit zuschreibt[21]). Und nur so haben wir einen genü-

20) Wie *hart* dagegen spricht er von den *Gnostikern!* Vergl. *de Just. M. script. et doctr.* p. 79 sq. Not. 17.

21) *Dial. c. Tr.* Cap. 47. p. 142. E. 143. A. (p. 265. E. 266. A.) fragt Tryphon, ob die Judenchristen, welche das Gesetz beibehalten, aber an Jesus als den Gottgesandten glauben, selig werden. Justin antwortet a. a. O.: *Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω, ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτούς, ἐὰν μὴ ταῦτα*

genden Grund dafür, warum er, der nicht gern Samen der Feindschaft streute, lieber den allen Judenchristen verhafsten Apostel Paulus[22]) unerwähnt läfst, geschweige ihn rühmend anführt. Daraus folgt aber noch nicht, dafs Justin im Geiste der Judenchristen eine Abneigung gegen Paulus gehabt habe. Denn wäre dieses der Fall: so hätte er ja oftmals die schönste Gelegenheit gehabt, sich mit Anführung des Namens des Apostels förmlich von ihm loszusagen, um offen in Opposition mit ihm zu treten und ihn nach Art der Judenchristen als Abtrünnigen hinzustellen. Dazu kommt folgender Umstand. Wie von den Judenchristen, so wurde Paulus, der Heidenapostel und gewaltige Gegner des Mosaischen Gesetzes, von den *Juden* mit tödtlichem Hasse verfolgt[23]). Da nun Justin durch seinen Dialog mit Tryphon ausschliefslich auf die Juden einwirken wollte: so handelte er in so fern gewifs höchst weise, als er in dieser Schrift weder den Apostel noch dessen Briefe jemals namentlich anführt. Hätte er das Gegentheil gethan: so würde er der guten Sache nur geschadet und seinen Zweck nicht erreicht haben. Nun hätte er den Apostel doch in den an die Heiden gerichteten Schriften erwähnen können? Unbeschadet der geistigen Gemeinschaft mit dem Apostel, durfte Justin schon der Consequenz wegen es auch in diesen Schriften nicht thun, da sie sicherlich in weitern Kreisen gelesen wur-

---

φυλάξωσιν. — *Εἰσὶν καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες, οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι.* Selbst denjenigen Judenchristen, welche Jesu übernatürliche Zeugung in Abrede stellten, begegnet er glimpflich, wenn er einfach spricht *Dial. c. Tr.* Cap. 48. p. 144. C. (p. 267. E.): *οἷς οὐ συντίθεμαι.*

22) Dieser sammt seinen Schriften war den Judenchristen verhafst. Irenäus, *adv. haeres.* Lib. I. Cap. 26. §. 2. (ed. Massuet.). — Origenes, *contra Cels.* V. 65., *Homil. in Jerem.* 18, 12. — Eusebius, *Hist. eccl.* III. 27. — Hieronymus, *Commentar. in Matth.* 12, 2., *in Epist. ad Galat.* 2, 5. — Theodoret., *haeret. fabul.* II, 1. — Vergl. Scharling, *de Paulo apostolo ejusque adversariis commentatio* (Havniae, 1836. 8.) p. 108 sqq.

23) Eine ausführliche Darstellung davon giebt Scharling a. a. O. p. 41 sqq.

den und auch in die Hände von Juden gelangen konnten[24]). Hierzu kommt, dafs in den genannten Schriften, besonders in den Apologieen, Alles, was die Christliche Sache angeht, lediglich auf die Person Jesu als deren Anfänger und Vollender zurückgeführt wird; stets knüpft Justin, wenn es gilt, eine persönliche Repräsentation des Christenthums zu stellen, blofs an Jesu Persönlichkeit an. — Aber nichts desto weniger, kann man sagen, hätte Justin im Stillen bei Weitem häufiger die Briefe des Apostels gebrauchen können. Warum benutzt er sie im Ganzen so wenig? Den Grund davon finden wir hierin: Justin stützt sich in seiner Apologie des Christlichen Glaubens und Lebens hauptsächlich auf den aus der Erfüllung Alttestamentlicher Weissagungen geführten Beweis[25]). Das (inspirirte) A. T. sagt nach der Ansicht dieses Kirchenvaters alles auf den Messias und seine Sache Bezügliche genau voraus, so dafs es ihm Hauptbuch und alleinige Quelle für seine Beweise ist[26]). Auf das (nicht inspirirte) N. T. beruft er sich, weil es die in den meisten Stücken schon eingetretene Erfüllung jener Vorherverkündigungen historisch berichtet[27]).

---

24) *Apol.* II. Cap. 14. p. 98. A. B. (p. 51. E.) bittet Justin selbst um Veröffentlichung seiner Schutzschrift: *Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν, προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ* u. s. w. Im *Dial. c. Tr.* Cap. 120. p. 214. A. (p. 349. C.) macht er sogar die *Juden* aufmerksam auf die erste Apologie. Diese kümmerten sich, wenn auch nicht immer aus reinen Motiven, um Christliche Schriften; z. B. im *Dial.* Cap. 10. p. 111. B. (p. 227. C.) sagt Tryphon: *Ἐμοὶ γὰρ ἐμέλησεν ἐντυχεῖν αὐτοῖς*, nämlich *τοῖς ἐν τῷ λεγομένῳ Εὐαγγελίῳ παραγγέλμασιν.*

25) *Apol.* I. Cap. 30. p. 62. A. (p. 72. B.): *Ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται.*

26) Vergl. z. B. *Dial. c. Tr.* Cap. 32. p. 129. C. (p. 249. D.): *Διὰ πάντων τῶν λόγων ἀπὸ τῶν παρ' ὑμῖν* (den Juden) *ἁγίων καὶ προφητικῶν γραφῶν τὰς πάσας ἀποδείξεις ποιοῦμαι.*

27) Criterium bleibt das A. T.; daselbst ist Alles auf Christus und seine Sache vorausgesagt, *ἵνα ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ.* — *Ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες* (die Apostel) *πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν· οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου — τὸ προφητικὸν πνεῦμα — ἔφη.* *Apol.* I. Cap. 33. p. 64. B. D. (p. 74. E. 75. B.).

Gerade von dieser Seite boten ihm die Paulinischen Briefe weniger Stoff dar. Wir finden es nicht unwahrscheinlich, dafs zugleich ein gewisser Gegensatz gegen seinen einflufsreichen Gegner Marcion, dessen Canon, wie wir oben bemerkten, aus dem nach dogmatischen Gesichtspuncten zweifelsohne verstümmelten Evangelium des Lucas[28]) und zehn Paulinischen Briefen bestand, dabei im Spiele gewesen ist. Dieser hatte den antijüdischen Character des Gnosticismus in seiner ganzen Schärfe ausgeprägt, und durch seine gänzliche Verwerfung des A. T. sagte er sich entschieden von dem los, was für Justin das eigentliche Fundament war[29]). Aus jener Opposition gegen Marcion scheint es auch, abgesehen von andern Gründen, mit erklärt werden zu müssen, dafs Justin das dritte Evangelium bei Weitem weniger, als das erste gebraucht.

Nichts ist wünschenswerther, als in dem Verfasser des *Briefes an Diognet*[30]) einen Bürgen für Paulinische Schriften zu haben. Unbegreiflich ist es, wie die Bedeutung dieses alten Briefes von der höhern Biblischen Kritik bis

---

28) Es begann bekanntlich mit Cap. 3, 1., woran sich unmittelbar Cap. 4, 31. anschlofs. Alle Stellen, in welchen das A. T. als Auctorität citirt wird, warf er aus, oder er modificirte sie. Das Nähere giebt de Wette im *Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T.* 3. Auflage (Berlin, 1834) S. 91 ff.

29) Daher die Aeufserung Justins in einem Fragmente bei Irenäus, *adv. haeres.* IV. 6, 2.: *Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν· ὅτι αὐτῷ τῷ Κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.* — Vergl. *Apol.* I. Cap. 58. p. 78. A. (p. 92. A.).

30) Diese Schrift stammt *wahrscheinlich* nicht vom Märtyrer her (wie diefs auch unsere Meinung ist in dem Werkchen *de Justini M. script. et doctr.* p. 54. und 60. Not. 23., vgl. *Ergänzungsblätter zur Jenaisch. allg. Literatur-Zeitung*, 1841 N. 61 S. 487); doch scheint ihr anonymer Verfasser ein *Zeitgenosse desselben* gewesen zu seyn. Das Nähere haben wir in Röhrs *krit. Prediger-Biblioth.* a. a. O. S. 291 und *de Just. M. script. et doctr.* p. 55. bemerkt. Anders meinen die, welche wir in dieser *Zeitschrift für die histor. Theologie*, Jahrg. 1841 Heft 2 S. 80 Anm. 11 aufgeführt haben.

jetzt fast ganz übersehen werden konnte[31]). In Denk- und Sprechweise steht er in der innigsten Verwandtschaft, wie mit den Johanneischen[32]), so noch mehr mit den Paulinischen Schriften. Sein Verfasser hat sich den Inhalt derselben nicht sowohl gedächtnifsmäfsig angeeignet, als vielmehr geistig angelebt; deshalb findet selbst da, wo die Form etwas abweicht, ein Zusammentreffen der Gedanken Statt. „Cap. 9. p. 238. B.—D. *Opp. Justin.* edit. Maran. (p. 499. D. 500. A. B. *Opp. Justin.* edit. Colon.) findet sich der Paulinische Pragmatismus in Unterscheidung zweier grofser Perioden der religiösen Entwickelung der Menschheit, der Zeit vor und nach Christus: erst habe die Sünde ihr volles Maafs erreichen müssen, ehe Gott seine verzeihende Gnade in Christo offenbaren konnte; hieraus folge aber keinesweges, dafs Gott an den Sünden der vorchristlichen Menschheit ein Wohlgefallen gehabt habe, vgl. mit *Röm.* 3, 21—26. 5, 20. und *Galat.* 4, 4. Desgleichen trägt der Briefsteller Cap. 9. p. 238. D. E. (p. 500. A.—C.) die Paulinische Rechtfertigungslehre vor und gebraucht davon die technischen Bezeichnungen δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, so wie Cap. 8. p. 238. A. B. (p. 499. D.) die Idee von dem früherhin verborgenen, nun aber geoffenbarten göttlichen Rathschlusse, die Welt durch Christum zu beseligen. Die Entgegensetzung des *einen* Sündlosen und der *vielen* durch ihn begnadigten Gottlosen in Cap. 9. p. 238. E. (p. 500. C.) erinnert lebhaft an *Röm.* 5, 12 ff.“[33]). Wir machen ferner auf Stellen aufmerksam, wie:

Cap. 9. p. 238. D. (p. 500. B.): *Τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο.*	*Röm.* 8, 32.: *Ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο.*
Cap. 8. p. 238. B. (p. 499. D.): *Πάνθ' ἅμα* (mit der Wohlthat der Erlösung) *παρέσχεν ἡμῖν.*	*Röm.* 8, 32.: *Σὺν αὐτῷ* (*Χριστῷ*) *τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται.*

31) Einige brauchbare Parallelen liefert Lardner a. a. O. S. 228 ff.

32) Vergl. unsere Abhandlung in dieser Zeitschrift a. a. O. S. 80 f.

33) So D. Grimm in seiner freundlichen Recension meiner Schrift über Justin in Röhrs *krit. Prediger-Bibliothek*, B. 22 (1841) H. 3 S. 530.

Cap. 5. p. 236. C. (p. 497. C.):	1 *Corinth.* 4, 10. 12.:
Ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται. — Λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν.	*Ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. — Λοιδορούμενοι, εὐλογοῦμεν.*

Cap. 12. p. 240. D. (p. 502. C.): | 1 *Corinth.* 8, 1.:

Ὁ ἀπόστολος — λέγει· ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.

Cap. 12. p. 240. D. (p. 502. D.):	1 *Corinth.* 9, 7. 10.:
Ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει, καρπὸν προσδοκῶν.	*Τίς φυτεύει — καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; — Ὅτι ἐπ' ἐλπίδι* u. s. w.

Cap. 5. p. 236. B. (p. 497. C.):	2 *Corinth.* 6, 9.:
Ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.	*Ὡς ἀγνοούμενοι, καὶ ἐπιγινωσκόμενοι· ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν· — μὴ θανατούμενοι.*

Cap. 5. p. 236. B. C. (p. 497. C.):	2 *Corinth.* 6, 10.:
Πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν· — κολαζόμενοι χαίρουσιν.	*Ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες· ὡς πτωχοί, πόλλους δὲ πλουτίζοντες· ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες.*

Cap. 5. p. 236. B. (p. 497. B.):	2 *Corinth.* 10, 3.:
Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν (Χριστιανοί), ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.	*Ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες, οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα.*

Die Redensart: *κατὰ σάρκα ζῆν*, ist unverkennbare Erinnerung an *Röm.* 8, 12f.: *Ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί, τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν* u. s. w.

Cap. 4. p. 235. D. (p. 496. C.):	*Galat.* 4, 10.:
Παρατήρησιν τῶν μ[ηνῶν] καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι.	*Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας.*

Ein unlängst zum Behufe meiner neuen Ausgabe der Werke Justins verglichener Codex bestätigt die Lesart *μηνῶν*. Bis jetzt galt sie, da nach Stephanus, welcher *μ..* las, leider Niemand wieder eine handschriftliche Auctorität zu diesem Briefe benutzte, als bloſse Conjectur.

Cap. 5. p. 236. B. (p. 497. B.): Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.	*Philipp.* 3, 18—20.: Πολλοὶ περιπατοῦσιν, — οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Ἡμῶν γὰρ (dem Sinne nach = δέ) τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.
Cap. 7. p. 237. B. C. (p. 498. D.): Ὧι (τῷ λόγῳ) πάντα διατέτακται καὶ διώρισται καὶ ὑποτέτακται, οὐρανοὶ καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς, γῆ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ.	*Coloss.* 1, 16.: Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Endlich enthält Cap. 2. p. 233. C. 234. A. (p. 494. C.): *Καθάρας σεαυτὸν ἀπὸ πάντων τῶν προκατεχόντων σου τὴν διάνοιαν λογισμῶν καὶ τὴν ἀπατῶσάν σε συνήθειαν ἀποσκευασάμενος καὶ γενόμενος, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, καινὸς ἄνθρωπος* u. s. w., im Gedanken und Ausdrucke starken Anklang an *Ephes.* 4, 22—24.

III.

Ueber Celsus und seine Schrift gegen die Christen.

Von

Carl Wilhelm Johann Bindemann,

Licentiaten der Theologie und derselben Privatdocenten zu Greifswald.

Vorwort.

Die hochwürdige theologische Facultät in Berlin hatte für das Jahr 1836 eine den Celsus und seine Schrift*) gegen die Christen betreffende Preisaufgabe gestellt, und auch ich hatte die Beantwortung derselben versucht. In der Beurtheilung meiner Arbeit hatte die hochwürdige Facultät die Güte, mir den Wunsch auszudrücken, dafs ich den Theil der Abhandlung, welcher die Darstellung der Polemik des Celsus enthielt, dem Drucke übergeben möchte, und mein innigst und hoch verehrter Lehrer, Herr D. Neander, forderte mich auf, die Fragmente der Schrift gegen die Christen selbst herauszugeben und ausführlicher zu bearbeiten. Ich war auch hierzu entschlossen: allein Umstände verschiedener Art verzögerten die Ausführung. Indessen beschäftigte ich mich fortdauernd mit der Schrift des Celsus. Da ich inzwischen erfuhr, dafs in dem Königsberger Osterprogramm von 1836 bereits die Schrift, so viel thunlich, zusammengestellt sey: so erschien mir die Herausgabe, welche ich beabsichtiget hatte, nicht mehr hinreichend begründet, und es fehlt mir, im Verlangen, meiner Thätigkeit eine andere Richtung auf dem Gebiete der Theologie zu geben, an Freudigkeit, eine Beurtheilung der Polemik des Celsus, wie ich mir vorgesetzt hatte, auszuarbeiten. Zwei Abhandlungen aber sind von mir geschrieben worden: die

---

*) *Λόγος ἀληθής* betitelt. Bedeutende Bruchstücke dieser Schrift sind uns in dem Widerlegungswerke des Origenes erhalten. (*Origenis Opera, edit. Caroli Delarue*, Tom. I.)

eine sucht auszumitteln, was von dem Celsus sich noch zu unserer Kenntnifs bringen lasse, besonders die Frage nach seiner philosophischen Ueberzeugung zu beantworten; die zweite giebt eine Darstellung der Polemik des Celsus gegen die Christen. Diese beiden Abhandlungen habe ich geglaubt der öffentlichen Mittheilung übergeben zu dürfen. Es liegt freilich nicht Viel daran, zu wissen, ob Celsus ein Platoniker oder Epicureer oder Philosoph einer andern Richtung gewesen sey. Doch wird der Kirchenhistoriker nicht umhin können, sich auch diese Frage zu beantworten, welche mir in den bisher mitgetheilten Untersuchungen noch nicht genug erörtert scheint. Von allgemeinerem Interesse ist der Inhalt der zweiten Abhandlung. In meiner Preisschrift hatte ich die Darstellung der Polemik des Celsus durch Eindringen in seinen Geist auch der ursprünglichen Form nachzubilden gesucht; diefs aber in Deutscher Sprache zu thun, hielt ich nicht für angemessen. Dagegen habe ich mich jetzt bemüht, den ganzen Gedankenzusammenhang und Gedankeninhalt der Schrift des Celsus reflectirend als Bericht zu geben. Es bietet sich dieser Versuch dem Gelehrten, welcher die Schrift des Celsus eigentlich studiren will, als Hülfe an, sich den Gehalt der Schrift zu vermitteln; einem kritischen Bearbeiter der Fragmente dürfte er manche Winke geben, Andern aber, die nicht Beruf und Genüge haben, die Schrift des Celsus in ihrer zerstückelten Originalgestalt zu lesen, willkommen seyn, um sich von der ersten uns gröfstentheils übrig gebliebenen Schrift gegen die Christen zu unterrichten. Blofse Schmähworte des Celsus habe ich nicht berücksichtiget; was dagegen mit scheinbarem Grunde gegen Christliche Lehre und Christliches Leben gesagt ist, scharf herauszustellen gesucht. Sollte diefs Verfahren vor dem Kreise der Leser, die meine Abhandlung allein erwarten kann, einer Entschuldigung bedürfen: so möchte ich an Worte Luthers erinnern, welcher eine über das Religionsbuch der Araber sich verbreitende Schrift deshalb mit Anerkennung aufnahm, weil sie das Gegensätzliche gegen das Christenthum nicht geflissentlich herabzuziehen und schlechter zu machen gesucht hätte.

In Betreff der Zeit, in welcher Celsus gelebt, bemerkt Origenes zu Anfange seines Werkes[1]), er habe während der Regierung des Hadrian, aber auch noch später gelebt. Dieser Zeitbestimmung jedoch können wir für jetzt noch nicht trauen, weil ihre Sicherheit davon abhangt, ob

1) *Contra Celsum*, I. 8.: *Γεγονέναι τοῦτον κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω.*

Celsus ein Epicureer gewesen. Und darüber kann erst nach einer verwickelten Untersuchung geurtheilt werden. Die Schrift aber gegen die Christen selbst weiset uns auf eine spätere Abfassungszeit, als die Regierung des Hadrian, hin. Denn Celsus scheut sich nicht, den Cultus des Antinous, jenes vergötterten Lieblings vom Kaiser Hadrian, als einen frevelhaften zu bezeichnen[2], und hätte doch wohl bei Lebzeiten des Hadrian diefs zu thun Anstand genommen. Auch erwähnt er Gnostische Secten, welche erst nach der Regierung des Hadrian sich ausbreiteten, die *Marcioniten* und *Marcellianer*[3]. Marcion trat nach der Angabe des Epiphanius[4] nach dem Tode des Bischofs Hyginus, also unter dem Episcopate des Pius in Rom auf und begründete dort seine Secte. Hyginus starb nach dem vierten Jahre seines Episcopats, welches er im ersten Regierungsjahre des Kaisers Antoninus Pius begonnen hatte[5]. Wir können also das Auftreten des Marcion in Rom nicht vor dem Jahre 142 setzen, und müssen die Abfassung der Schrift gegen die Christen mindestens einige Jahre später annehmen, um inzwischen für die Bildung der *Marcionitischen* Secte Raum zu gewinnen. Die *Marcellianer* waren Anhänger der Marcellina, einer den Lehren des Carpocrates ergebenen Frau, welche unter dem Bischof Anicet nach Rom kam und dort Viele zu ihren Meinungen hinüberzog[6]. Anicet ward Römischer Bischof, als Pius im 15ten Jahre seines Episcopats gestorben war. Die Marcellina kann also nicht vor dem Jahre 155 nach Rom gekommen seyn, und da es nach den Bemerkungen des Irenäus und des Epiphanius wahrscheinlich ist, dafs erst von dem Aufenthalte der Marcellina in Rom die Bildung ihrer Secte sich herschreibt: so rückt die Abfassungszeit der Celsischen Schrift mindestens bis gegen den Regierungsantritt des Marcus Aurelius, also bis gegen das Jahr 161 hinauf. Bestimmte Merkmale einer noch späteren Zeit sind in der Schrift des Celsus nicht vorhanden. Wir werden es auch unwahrscheinlich finden, dafs die Schrift nach den ersten Decennien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfafst sey. Denn sonst würden wir der Zeit,

---

2) V. 63.

3) V. 62.

4) *Adv. haereses*, Haeres. XLII. Cap. 1.

5) Euseb., *Hist. eccl.* IV. 10. 11.

6) Iren., *adv. haer.* I. 25, 6. (ed. Massuet.). Epiphan., Haer. XXVII. 6.

in welcher Origenes wirkte, gar zu nahe kommen, und schwerlich möchte es sich erklären, wie Origenes über den Celsus durchaus nichts Bestimmtes zu erkunden wufste. Unter der Regierung Marc Aurels, dürfen wir füglich annehmen, wurde die erste uns bekannte Schrift eines Heiden gegen die Christen geschrieben, und es dient zur Unterstützung dieser Annahme, dafs die Christen, als Celsus schrieb, sich in einem sehr bedrängten Zustande befanden, gefesselt ins Gefängnifs geführt und getödtet wurden [7]). In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war die Regierung Marc Aurels für die Christen eine besonders unheilvolle durch Verfolgungen schwere Zeit. Schrieb also Celsus in der nachgewiesenen Zeit gegen die Christen: so ist es möglich, dafs er bereits während der Regierung Hadrians das männliche Alter erreichte.

Das Gesagte deutet schon an, wie Wenig sich von den äufseren Lebensverhältnissen des Celsus erkunden läfst. Selbst welchem Lande oder welcher Stadt er vorzugsweise angehört habe, wissen wir nicht. In Aegypten hat er sich wenigstens aufgehalten; denn er spricht von den dortigen Nationalculten und von den Verehrern des Antinous in solcher Weise, dafs eigene Anschauung vorausgesetzt wird [8]). Auch in Phönicien und Palästina ist er gewesen; denn er sagt, dafs er die Weissagungen, welche in diesen Ländern von Betrügern und Fanatikern ausgerufen würden, gehört und sich genau darüber unterrichtet habe [9]). Aus seiner frühen Bekanntschaft mit Christlichen Secten, deren Wiege Rom war, darf vermuthet werden, dafs er auch die Welthauptstadt gesehen. Vielleicht hatten weite Reisen Einflufs darauf, dafs er eine Masse verschiedenartiger Kenntnisse sich sammelte, welchen gemäfs auch Origenes ihn einen πολυΐστωρ und πολυμαθής nannte (IV. 36.). Er hatte die gelehrte Bildung der damaligen Zeit. Ob er diese nur aus Neigung zu gelehrten Studien für ein Leben in unabhängiger literarischen Mufse, oder für die Beschäftigungen eines Lehrers der Philosophie, eines Grammatikers, Rhetors oder Sachwalters sich angeeignet gehabt, oder ob er, wie Lucian in späteren Jahren, in literarischen Studien und Schriftstellerei Erholungen zwischen den Arbeiten eines Staatsamtes gesucht habe, können wir nicht mehr ermitteln.

---

7) VIII. 39.
8) III. 17. V. 63.
9) VII. 9.

Nur gehörte er nicht zu jener Classe von Literatoren, welche den Reichen schmeichelten und dafür an ihren Tischen das Brod afsen, und welche in der Schrift des Lucian: περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων, gebührend abgeschildert sind. Denn auch Celsus spottet der Sucht der Reichen, ihren Reichthum prahlerisch zu zeigen[10]).

Eine ausführliche Untersuchung erfordert die Beantwortung der Frage, welcher Art die philosophische Ueberzeugung des Celsus gewesen sey. In diese Untersuchung wird sich Alles einfügen, was sich über die geistige Eigenthümlichkeit des Celsus aus seiner Schrift abnehmen läfst. Ich will es zunächst versuchen, in Betreff dieser Frage die Meinungen des Origenes und der Männer, welche nach ihm am Ausführlichsten mit dem Celsus sich beschäftiget haben, darzustellen.

Origenes äufsert I. 8.: „Celsus scheint aber recht angelegentlich denen, welche bis zum Tode für das Christenthum Zeugnifs ablegen, das Wort zu reden, indem er spricht: Nicht sage ich diefs, als müsse derjenige, welcher einer guten Lehre anhangt, wenn er bei den Menschen deshalb in Gefahr geräth, von der Lehre abfallen, oder Abfall erheucheln, oder verleugnen. Man mufs aber den Celsus tadeln, dafs er gegen sich selbst spricht. Denn aus andern Schriften wird er als ein Epicureer erfunden. Hier aber, die Lehren des Epicur nicht bekennend, um das Christenthum mit besserem Grunde anzuklagen zu scheinen, giebt er vor, es sey etwas Besseres, als das Irdische, etwas Gottverwandtes im Menschen, und er sagt, dafs diejenigen, welchen dieses Nämliche, die Seele, wohlgeordnet ist, stets nach dem Verwandten, nämlich nach Gott, verlangen und immer Etwas von jenem zu hören und sich zu erinnern begehren. Sieh nun die Falschheit seiner Seele, weil er, zuvor sagend, derjenige, welcher eine gute Lehre umfasse, müsse von der Lehre nicht abfallen, wenn er auch deshalb bei den Menschen Gefahr leiden solle, keinen Abfall erheucheln, noch verleugnen, — — selbst in alles Entgegengesetzte hineinfällt; denn er wufste, dafs er, als einen Epicureer sich bekennend, schwerlich sich Glauben verdiente, indem er solche anschuldigt, welche, auf was für Weise auch immer, eine Vorsehung lehren und Gott den Dingen vorsetzen. Wir haben aber vernommen, dafs es zwei Epicureer Celsus gegeben hat, den ersten zur Zeit des Nero, diesen aber zur Zeit des Hadrian und später." — Den Vorwurf eines verstellten Epi-

10) IV. 6.

cureismus wiederholt Origenes noch einige Mal, z. B. I. 21.: „Diefs beliebt also dem Celsus und den Epicureern.“ III. 22.: „Der Possenreifser Celsus, Nichts aufser Acht lassend, um uns zu verspotten und zu verlachen, nennt in der Rede gegen uns die Dioskuren und den Herakles und Asklepios und Dionysos, von welchen man bei den Hellenen glaubte, dafs sie aus Menschen zu Göttern geworden seyen, und er sagt, es sey uns zwar unerträglich, diese für Götter zu halten, weil sie zuerst Menschen gewesen, wiewohl sie viel übermenschlich Hohes geoffenbart, der getödtete Jesus aber sey, wie wir sagen, von seinen eigenen Tischgenossen gesehen worden, und zwar als Schatten. Dagegen sagen wir, Celsus habe nicht ausdrücklich ausgesprochen, dafs er diese nicht als Götter verehre. Denn er scheute die Meinung derer, welche an seine Schrift gerathen möchten, dafs sie ihn für einen Atheisten hielten.“ — Diese Bemerkung ist im Munde des Origenes eben so Viel, als eine Anschuldigung des Epicureismus. — III. 35.: „Ich möchte gegen ihn (den Celsus), der, ich weifs nicht, wie, Solches hinredet (die Verehrung des Zamolxis, Mopsus, Amphilochus, Amphiaraus und Trophonius hatte Celsus mit der Verehrung Christi verglichen), dieses erwiedern: Entweder ist in solchen ein Dämon, ein Heros, oder ein Gott, der Gröfseres, als Menschliches wirkt. Denn wenn er sagt, es sey nichts Anderes in ihnen, weder Dämonisches noch Göttliches: so gestehe er nun wenigstens seine Ueberzeugung, ein Epicureer zu seyn“ u. s. w.

Oefters meint Origenes den verstellten Epicureismus aus der Schrift seines Gegners hervorblicken zu sehen. II. 60.: „Dann, als könne es geschehen, dafs Jemand eine Vorspiegelung von einem Gestorbenen, gleichwie von einem Lebenden habe, fügt er, wie ein Epicureer, hinzu und sagt: Jemand, einer gewissen Beschaffenheit gemäfs träumend, oder seinem Willen zufolge in getäuschter Meinung eine Vorspiegelung erhaltend, habe es verkündet.“ — Es ist die Rede von den Erscheinungen des erstandenen Christus. — III. 80. sagt Celsus, dafs die Aussichten der Christen auf das ewige Leben leere Hoffnungen seyen. Origenes erwiedert ihm: dann müsse er auch den Anhängern des Pythagoras und Plato und Allen, welche die Fortdauer der Seele und den Uebergang der Guten in ein göttliches Leben glauben, eitle Hoffnungen vorwerfen. Er möge sich deshalb nicht mehr bemühen, seine eigene Secte zu verbergen, sondern sich als einen Epicureer bekennen. — IV. 75. äufsert Celsus die Meinung, dafs Donner,

Blitz und Regen nicht Werke Gottes seyen, und fügt dann hinzu: Wenn man auch zugebe, sie seyen Werke Gottes: so haben sie doch nicht mehr die Bestimmung, den Menschen Speise zu bereiten, als den Gewächsen, Bäumen, Kräutern und Disteln. In beiden Behauptungen sieht Origenes Epicureismus: die erste setze den Zufall an die Stelle der Vorsehung, die zweite verleugne wenigstens die Grade der Vorsehung. — V. 2. hatte Celsus gegen die Juden und Christen gesagt: niemals sey Gott oder ein Sohn Gottes zur Erde herabgestiegen, noch werde er jemals zur Erde herabsteigen. Also, schliefst Origenes, müsse Celsus auch Alles leugnen, was die Heiden von Göttererscheinungen erzählen, d. h. sich als einen Epicureer darstellen, welcher die göttliche Vorsehung leugne.

Einige Mal aber drückt sich Origenes ungewifs über die philosophische Ansicht seines Gegners aus. I. 32. sagt Origenes, die übernatürliche Geburt Christi gegen den Celsus vertheidigend: „Ich werde aber zu den Hellenen sagen, und am meisten zu dem Celsus, der die Lehren des Plato vorträgt, mag er sie glauben oder nicht." — III. 49. wirft Celsus den Christen vor, dafs die Christlichen Lehrer nur Unverständige und Ungebildete in die Gemeinschaft der Christen aufnehmen wollen. Er fragt dann, was es denn für ein Unglück sey, verständig und unterrichtet zu seyn? was es an der Erkenntnifs Gottes hindere? Origenes erwiedert: Durchaus Nichts, und im Gegentheil fördere es; das stehe den Christen viel mehr an, als dem Celsus, zu versichern, besonders wenn er ein Epicureer zu seyn überwiesen werde. — IV. 36. hatte Celsus zur Vergleichung mit der Erzählung der *Genesis* von der Schöpfung der Menschen mehrere Sagen alter heidnischen Völker von Erdgebornen angeführt und den Juden vorgeworfen, sie hätten ihre Erzählung auf die unschmackhafteste Weise zusammengesetzt, da sie nicht aufgehorcht, dafs schon längst von Hesiodus und tausend andern gottbegeisterten Männern dasselbe gesungen sey. Diesem Lobe der alten Dichter widerspricht Origenes durch eine Stelle des Plato, dafs Plato sie aus seinem Staate wolle verbannt wissen, und fügt hinzu: „Aber der Epicureer Celsus (wenn dieser nämlich derselbe ist, der zwei andere Bücher gegen die Christen verfafst hat) hat vermuthlich, aus Verlangen, mit uns zu streiten, gottbegeistert genannt, welche er nicht für gottbegeistert hielt." — IV. 54. sagt Celsus, dafs nur das Unsterbliche, nämlich die Seele, nicht das Sterbliche, der Leib, von Gott geschaffen sey. Und Origenes leitet seine Erwiederung so ein: „Wir wollen auch

in Beziehung hierauf ein Wenig aus einander setzen und ihn zurechtweisen, der entweder seine Epicureische Ansicht nicht darstellt, oder (was vielleicht Jemand sagen möchte) später zum Bessern sich hingewendet hat, oder (was etwa ein Anderer sagt) dem Epicureer gleichnamig ist."

Die Meinung aber, welche Origenes, ungeachtet dieser Zweifel, vorzugsweise über seinen Gegner äufsert, dafs er ein verstellter Epicureer sey, wurde bis in das vorige Jahrhundert von den Männern aufgenommen, welche über den Celsus ein Urtheil gaben. Sie schlossen sich theils der Auctorität des Origenes an, dessen Zweifel sie nicht hinlänglich beachteten, theils leitete wohl ihr Urtheil der Eindruck des Spottes aus der Schrift des Celsus auf ihr Christliches Gefühl. Ein Mann, der sich über die heiligsten Ueberzeugungen der Christen so höhnend ausspreche, müsse unfähig zu jedem höheren Aufblicke des Geistes gewesen seyn und nur in den Lehren des Epicur seine Genüge gefunden haben. Aber befestigt wurde das Urtheil von dem Epicureismus des Celsus auch wohl dadurch, dafs man ihn für eben jenen Celsus hielt, welchem Lucian seine Schrift über den Goëten Alexander gewidmet hatte. Obwohl man, um die Identität des Lucianischen Freundes und des Widersachers der Christen nachzuweisen, den Epicureismus des letztern voraussetzte: so hat sich dennoch gewifs die Ueberzeugung von dem Epicureismus desselben aus der Schrift des Lucian gestärkt. Von dieser Schrift ist Folgendes hier zu bemerken:

Alexander von Abonoteichos war ein berüchtigter sich für einen Propheten ausgebender Goët um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Lucian schrieb die Geschichte dieses Betrügers auf den Wunsch eines Freundes, Celsus, welchem daher auch die Lebensbeschreibung gewidmet ward. In dieser Schrift des Lucian geschieht des Epicur, welchen der Goët verunglimpft hatte, öfters sehr ehrende Erwähnung. Lucian wünschte, indem er schrieb, noch mehr den Epicur zu vertheidigen, als seinem Freunde durch Erfüllung seines Wunsches eine Gefälligkeit zu erweisen. Das auf den Epicur in dem Buche Bezügliche ist zusammengestellt dieses: „Es bedurfte das listige Werk gar sehr eines Democrit, oder des Epicur selbst, oder des Metrodor, oder eines Andern, der gegen dieses und dergleichen eine eisenfeste Meinung hat, um ungläubig zu seyn und das Wirkliche zu errathen, und, wenn er auch die Art und Weise nicht auffinden könnte, davon doch im Voraus überzeugt ist, dafs ihm das Getriebe des

Blendwerkes unbekannt, dafs es Betrug und unmöglich sey. — Als aber schon viele der Verständigen, gleichsam aus einem tiefen Taumel nüchtern werdend, zusammen gegen ihn (den Alexander) auftraten, besonders Epicurs Genossen, und in den Städten allmälig das ganze Blendwerk und die Zurüstung des Gaukelspiels ertappt ward: erliefs er ein Schreckwort gegen sie, indem er sagte, der Pontus wäre angefüllt mit Atheisten und Christen, welche schändlich über ihn zu schmähen wagten. Er befahl, mit Steinen diese zu vertreiben, wenn sie gnädig den Gott haben wollten. Ueber den Epicur liefs er auch solchen Orakelspruch erschallen: Als ihn nämlich Jemand fragte, was Epicur in der Unterwelt thue, erwiederte er: Bleierne Fesseln tragend, sitzt er im Schlamme. — Ueberhaupt führte er einen unangesagten, unversöhnlichen Krieg gegen den Epicur. Sehr natürlich! Denn gegen welchen Anderen kämpfte ein Goët, Freund des Zeichenthuns und Feind der Wahrheit, mit mehr Fug, als gegen den Epicur, einen Mann, welcher die Natur der Dinge durchschaut hat und allein die Wahrheit in denselben weifs. Denn mit den Anhängern des Plato, Chrysippus und Pythagoras bestand tiefer Friede; aber der unerweichliche Epicur (so nannte er ihn) war der verhafsteste, weil derselbe dieses Alles des Gelächters werth und für Possen hielt. — Auch eine Weihe ordnete er an, die drei auf einander folgende Tage gefeiert ward. Und am ersten Tage geschah, wie zu Athen, ein solcher Anruf: Wenn ein Atheist, ein Christ oder Epicureer als der Geheimnisse Kundschafter gekommen ist: so fliehe er; die aber dem Gotte glauben, sollen mit glücklichem Gelingen geweiht werden. Darauf geschah sogleich im Anfange ein Austreiben. Und er selbst führte an mit den Worten: Christen hinaus! Die ganze Menge aber schrie hinter drein: Epicureer hinaus! — Ein sehr lächerliches Stück machte Alexander. Denn als er die „vorzüglichsten Meinungen" des Epicur fand, das schönste, wie du weifst, von den Büchern und kurz die Weisheitslehren des Mannes zusammenfassend: trug er es auf den Markt und verbrannte es mit Feigenbaumholz, um nämlich ihn selbst auf diese Weise zu verbrennen, und warf die Asche ins Meer, überdiefs ein Orakel ausrufend: Zu verbrennen befehle ich die Meinungen des blinden Alten. Indem der Verwünschte nicht wufste, wie vieler Güter Ursache jenes Büchlein den Lesern wird, welche Ruhe, Gleichmüthigkeit und Freiheit es in ihnen wirkt, von Schreckbildern, Erscheinungen und Wunderzeichen sie befreiend, auch von eitlen Hoffnungen

und überflüssigen Begierden, Geist und Wahrheit aber ihnen mittheilend und in Wahrheit die Meinungen reinigend, nicht mit Fackeln und Zwiebeln und solchem Narrenwerk, sondern mit richtiger Rede, Wahrheit und Freimüthigkeit. — Diefs Wenige aus Vielem, o Freund, habe ich Beispiels halber dir schreiben zu müssen geglaubt, schon um dir gefällig zu seyn, einem Genossen und Freunde, welchen ich am meisten von allen bewundere wegen seiner Weisheit und Liebe zur Wahrheit, seiner Sanftmuth und Milde, der Ruhe seines Lebens und seiner Biederkeit gegen die Freunde, noch mehr aber, was auch dir angenehmer ist, um den Epicur zu rächen, einen wahrhaft heiligen und von Natur göttlichen Mann, welcher allein mit Wahrheit das Schöne erkannt und überliefert hat und der Befreier derer, welche Gemeinschaft mit ihm pflegen, geworden ist."

Zu den übrigen Gründen, aufser dem Epicureismus, wegen welcher man den Freund Lucians für den Gegner der Christen hielt, gehörte erstens die Einsicht, dafs dieser ein Zeitgenosse Lucians gewesen sey. Da in dem *Pseudomantis* der Kaiser Marc Aurel θεός genannt wird: so nahm man an, dafs Lucian jene Schrift nach dem Tode desselben, wahrscheinlich unter der Regierung des Commodus geschrieben habe, und dieser Zeit lag ja die Abfassung der Schrift gegen die Christen, wurde sie auch auf's Weiteste zurückgesetzt, nicht sehr fern. Zweitens erwähnt Lucian, dafs sein Freund mehrere Bücher gegen die Magie geschrieben habe. Auch Origenes gedenkt dieser Bücher, aber nicht gewifs behauptend, dafs der Gegner der Christen ihr Verfasser sey. Celsus hatte nämlich[11]) die Wunder Christi mit den auffallenden Künsten der Goëten verglichen, und gefunden, dafs diese jenen mindestens nicht nachstünden. Ob man also deshalb auch die Goëten für Söhne Gottes, oder für verrufene Menschen halten müfste? Nun bemerkt Origenes: „Du siehst, wie er hierdurch gleichsam annimmt, dafs es Magie gebe; ich weifs nicht, ob es derselbe ist mit dem, der gegen die Magie mehrere Bücher geschrieben hat." Das Ungewisse in diesen Worten erwog man nicht genug, und man fand durch sie bestätigt, dafs der Gegner der Christen der Freund Lucians sey.

Von der gewöhnlichen Meinung, dafs Celsus ein Epicureer gewesen sey, entfernten sich zuerst Georg

---

11) I. 68.

Horn[12]) und der Benedictiner Jaques Martin[13]). Diese hielten ihn für einen Schüler der Stoa, ohne jedoch ihre Ansicht zu begründen. Jacob Thomasius[14]) behauptete, daſs Celsus zwar dem Wesentlichen seiner Ueberzeugung nach Epicureer sey, indessen auch manche Stoische Lehren aufgenommen habe. Peter Wesseling[15]) hat mit Angabe seiner Gründe den Celsus für einen Eklektiker gehalten, der Platonische und Aristotelische Lehren vereinigte. Bald nach ihm gab Mosheim die Uebersetzung des apologetischen Werkes von Origenes heraus und sprach in der Vorrede nachdrücklich gegen die bis dahin gewöhnliche Meinung, daſs Celsus ein Epicureer gewesen sey. Dagegen sucht Mosheim zu beweisen, Celsus sey ein Platoniker gewesen, und ihm traten aus der Evangelischen Kirche mehrere bedeutende und berühmte Theologen bei. Seine Gründe sind folgende:

Wir sind der Auctorität des Origenes zu folgen nicht gebunden; denn Origenes selbst, obgleich er anfänglich den Celsus für einen Epicureer ausgiebt, wird seiner Sache ungewiſs und erklärt sich unentschieden. Er hat von seinem Gegner nur den Namen gewuſst und die Zeit, in welcher derselbe gelebt. In derselben Zeit lebte, wie Origenes erfuhr, jener Epicureer und Freund des Lucian. Also des Origenes Schluſs, sein Gegner sey jener Epicureer gewesen. Die Uebereiltheit dieses Schlusses liegt aber zu Tage, als wenn es nicht zu einer und derselben Zeit zwei gleichnamige Männer, zumal in einem gar nicht ungewöhnlichen Namen, geben könnte. Der Gegner der Christen verräth sich durchaus nicht als einen Anhänger Epicurs, sondern theilt die Ansichten der Platonischen Schule. Dieſs wird von Mosheim weitläuftig erörtert.— Um so weniger annehmbar ist deshalb der Schluſs des Origenes; er ist nur erklärlich, weil Origenes sich gern von dem Epicureismus seines Gegners überredet hat. Unter den ernster gesinnten religiösen Heiden waren die Epicureer im Verruf. Ward ihnen Celsus als ein Epicureer beschrieben: so wurden sie zugleich gegen seine

---

12) *Hist. philosophica* (Lugd. Bat., 1655. 4.), Lib. V. Cap. 4. p. 271.

13) *La religion des Gaulois* u. s. w. (Paris, 1727. 4.), T. I. p. 459.

14) *De Stoica mundi exustione* (Lips., 1672. 4.), Diss. X. §. 15 sqq. p. 159 sqq.

15) *Liber probabilium* (Franeck., 1731. 8.), Cap. 23. p. 187 sq. Diese Schrift habe ich nicht selbst einsehen können. Ich urtheile daher nach dem, was Andere über den Inhalt derselben gesagt haben.

Schrift eingenommen. Nun aber stand das, was Celsus als seine Ueberzeugung aussagte, dem Origenes entgegen. Indessen Origenes folgerte weiter: Celsus habe, um geneigtere Leser zu gewinnen, seinen Epicureismus verstellt. Die Stellen, in welchen Origenes den Epicureismus durchschimmern sieht, sind in der That unverdächtig. Und so erklärlich es ist, dafs Origenes seinem Gegner solche Verstellung beimafs, weil dieser nämlich hierdurch noch gehässiger sich darstellte: so wenig ist doch an die Verstellung zu glauben. Schon der Eigenthümlichkeit eines Epicureers lief Verstellung ganz zuwider. Unter allen alten Philosophen waren die Epicureer in Betreff ihrer Ansichten am freimüthigsten und einhelligsten. Celsus hätte sich durch Verstellung alle seine Epicureischen Freunde zu Feinden gemacht. Und was hätte er hierfür gewonnen? Günstigere Leser seiner Schrift? Aber unter den Vornehmen und Reichen jener Zeit (um deren Beifall nur war es dem Celsus zu thun, weil er die Christen verspottete, dafs sie aus den niedrigen Ständen ihre Mitglieder gewonnen) war die Lehre des Epicur beliebt, und sie würden einen die Christen in die Enge treibenden und verspottenden Epicureer am geneigtesten gehört haben.

Neander[16]) theilt im Ganzen die Ansicht Mosheims: Origenes habe anfänglich den Celsus für jenen Epicureer unter der Regierung der Antonine gehalten, der als Freund des Lucian bekannt sey, aber nur wegen der Identität des Namens, eines sehr schwankenden Argumentes. Doch sey Origenes, als er in der Schrift des Celsus so viel mit Epicureischer Denkart Unvereinbares gefunden, seiner ersten Meinung ungewifs geworden und habe jene drei Hypothesen (IV. 54., s. oben S. 64 f.) aufgestellt. Es bleibe also, um über den Celsus ein gewisses Urtheil zu gewinnen, nur der Weg, die Selbstdarstellung des Celsus in seiner Schrift mit den Nachrichten, die uns Lucian über seinen Freund mittheile, zu vergleichen, ob sich etwa hieraus ergebe, dafs eben jener Celsus der Freund des Lucian gewesen sey. Aus der Vergleichung urtheilt dann Neander, dafs der Gegner der Christen nicht als einen Epicureer sich darstelle, dafs die Andeutungen des Epicureismus, welche Origenes hin und wieder zu entdecken geglaubt, nur scheinbar seyen und dafs sein Gegner deshalb von dem Freunde des Lucian verschieden gewesen.

---

16) *Gesch. der christl. Religion u. Kirche*, 1. B. 1. Abth. (Hamburg, 1825) S. 254 ff.

Indessen giebt es Neander zu: nach dem, was der Celsus des Origenes über Goëtie sage, würde es ihm wohl angestanden haben, die Lebensbeschreibung des Goëten Alexander zu wünschen, und Neanders Ansicht ist deshalb zu denjenigen hinüberleitend, welche aus der Vergleichung der Schrift gegen die Christen mit dem *Pseudomantis* und überhaupt mit den Schriften des Lucian der Meinung des Origenes über den Celsus sich wieder annäherten.

Tzschirner, welcher in seiner *Geschichte der Apologetik*[17]), wie Mosheim, über den Celsus geurtheilt hatte, sagt in seinem Werke: *Der Fall des Heidenthums*[18]), höchst wahrscheinlich sey Celsus jener Freund des Lucian gewesen, der gegen die Magie geschrieben habe. Es finde sich allerdings manches Platonische in seiner Schrift; aber in der leichtfertigen Art seiner Polemik, in seinem Spotte über das Heilige, in seiner Abgewendetheit von religiöser Sehnsucht gebe sich nicht ein Geistesverwandter des Porphyrius, sondern des Lucian zu erkennen. Man habe, den Celsus für einen Epicureer haltend, auch den Vortheil, sich nicht dem Origenes, der den Celsus fortwährend für einen Epicureer erkläre, entgegenzusetzen. Dennoch scheint Tzschirner auch in seiner spätern Ansicht dem Origenes nicht ganz beigestimmt und nicht, wie Origenes, in der Schrift gegen die Christen Verstellung ihres Verfassers angenommen zu haben; denn wenn er endlich von dem Celsus sagt: „dieser platonisirende Epikureer oder epikureisch gesinnte Platoniker": so sieht es doch so aus, als finde er an dem Celsus einen Eklektiker, der Platonische und Epicureische Lehren in einander gemengt und diefs Gemenge für das rechte System genommen habe.

Aehnlich hat Augusti[19]) geurtheilt: Celsus erscheine im weitesten Sinne ein Eklektiker, der es auch nicht für unmöglich gehalten, den Epicur und den Plato zu versöhnen, und, unbeschadet der Platonismen in seiner Schrift gegen die Christen, der am Epicur sich erfreuende Freund des Lucian gewesen sey.

Die Tzschirnersche Ansicht hat Philippi in einer besondern Schrift über den Celsus[20]) zu begründen ge-

---

17) Th. 1 (Leipzig, 1805) S. 225¹ ff.

18) B. 1 (Leipzig, 1829) S. 324 ff.

19) *Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie*, B. 4 (Leipzig, 1821) S. 65 ff.

20) Frid. Adolf. Philippi, *de Celsi, adversarii Christianorum philosophandi genere*. Berolini, 1836. 8.

sucht. Da diese aber grofsentheils einer andern Specialschrift, des Dänischen Gelehrten Fenger[21]), polemisch entgegengesetzt ist: so ist es angemessen, zuvor den Inhalt der letztern Schrift kurz anzugeben.

In derselben soll das Urtheil des Origenes über den Celsus gegen die Mosheimschen Gründe durchaus wieder geltend gemacht werden. Fenger geht davon aus, was er gegen Mosheim zu erhärten sucht, dafs Origenes über den Epicureismus seines Gegners gar nicht in Zweifel gewesen sey. Dem Origenes aber, welcher fast ein Zeitgenosse des Celsus gewesen, nach so vielen Jahrhunderten in's Angesicht zu widersprechen, sey eine mifsliche Sache. Man könne dann nicht anders als annehmen, dafs Origenes entweder aus Unkunde und Uebereilung, oder absichtlich täuschend den Celsus des Epicureismus beschuldiget habe. Diefs aber heifse die Kenntnisse, die umsichtige Forschung oder den Character des grofsen Kirchenlehrers antasten. Auch diene dem Ausspruche des Origenes über den Celsus zur Unterstützung, dafs Eusebius in seiner Kirchengeschichte den Celsus ebenfalls einen Epicureer nenne und der Griechische Scholiast zum *Pseudomantis* des Lucian ihn als eben jenen Freund des Lucian bezeichne. Es gezieme daher dem unbefangenen Geschichtsforscher, den Ausspruch des Origenes zunächst, wie er laute, hinzunehmen, und zu untersuchen, ob er nicht durch weitere Erwägung sich begründe. Nun sey es klar, dafs aus dem Munde eines unverholen sich kund gebenden Epicureers eine apologetische Schrift für die Volksreligionen als etwas Ungereimtes erscheine, dafs ein Epicureer, wenn er jene Culte vertheidigen wolle, auch sich selbst eine Decke vorhängen müsse. Nur scheine es auffallend, dafs überhaupt ein Epicureer, welcher in Wahrheit der Göttergeschichten spottete, die Vertretung des Volksglaubens übernommen. Aber weit ferner habe seiner Denkweise doch das Christenthum gelegen, und da er bemerkt habe, dafs das Christenthum die alten Volks- und Staatsreligionen zu erschüttern drohe, so sey er aus Hafs gegen das Christenthum nicht allein zur Bekämpfung desselben, sondern auch zur Vertheidigung der bestehenden Götterverehrung erwärmt worden. Aus den Stellen, in welchen er darüber

---

21) Joh. Ferd. Fenger, *de Celso, Christianorum adversario, Epicureo*. Havniae, 1828. 8. — Ich habe zwar diese Schrift jetzt nicht zur Hand: mir ist aber aus früherem Lesen die Beweisführung darin noch so gegenwärtig, dafs ich in meiner Darstellung nicht fürchte unwahr zu seyn.

gespottet, dafs die Christen aus dem rohesten, niedrigsten Volkshaufen ihre Gemeinschaft ergänzten, folge nicht, dafs er nur für die feine, vornehme, dem Epicureismus vorwiegend ergebene Welt geschrieben habe. Zwischen dieser vornehmen Classe und den Hefen des Volkes habe sich der kernhafte und der Religion zugewandte Mittelstand befunden. Auf diesen, welcher vermöge seiner religiösen Gesinnung dem Christenthume sich leicht habe zuwenden können, sey seine Schrift berechnet gewesen. Indessen weil von ihm als einem eigentlichen strengen Mitgliede der Epicureischen Secte, welcher dieser Secte vom Anfange seines Philosophirens an sich ergeben, das polemische und apologetische Verfahren in der Schrift gegen die Christen allerdings schwer sich vorstellen lasse, des Origenes Ausspruch über den Celsus aber nicht zurückgewiesen werden dürfe: so sey es erlaubt, eine Hypothese einzuführen, welche den Worten des Origenes im ganzen Umfange ihre Geltung zugestehe, die oben erwähnte Schwierigkeit aber wegräume und deshalb keine willkürliche Hypothese sey, dafs nämlich Celsus sein philosophisches Stadium nicht sofort mit der Epicureischen Philosophie begonnen, sondern zuerst als Eklektiker bei verschiedenen Philosophen Belehrung gesucht und ihre Lehren in einen Kranz philosophischer Wahrheiten zu verwinden unternommen, später jedoch die Gärten Epicurs am anmuthigsten befunden und sich dahin zurückgezogen habe. Aber auch als Epicureer durfte man ihn nicht im engsten Sinne ein Mitglied der Epicureischen Secte nennen; seine philosophische Stellung ward keine zünftige, in freier Liebe und Verehrung blieb er dem Epicur zugethan. Dafs diese Hypothese an Beispielen der Geschichte ihre Bestätigung habe, wird von Fenger an dem Lucian nachgewiesen. Auch Lucian habe von verschiedenen philosophischen Systemen gekostet (er vergleiche sich ja in seinem *„der Fischer"* betitelten Dialog in Bezug auf seinen philosophischen Eklekticismus mit einer Biene, die von einer Blume zur andern eilt, um aus jeder den Honig zu saugen), gegen das Ende seines Lebens aber, wie der *Pseudomantis* beweise, in den Lehren Epicurs seine Befriedigung gefunden; aber auch da habe er nicht die Freiheit verleugnet, welche ihn stets von beschränktem philosophischen Kastengeiste fern gehalten. Durch diese Hypothese erkläre sich das ganze Auftreten des Celsus gegen die Christen, seine Theilnahme für die alte Volksreligion (als Eklektiker war er derselben angeschlossen gewesen, und die Erinnerung an seine damalige Denkweise, wenngleich nicht ausreichend, um ihn aufs

Neue den Volksgöttern zu befreunden, war doch kräftig genug, Andern das Besitzthum der gewohnten Religion sichern zu wollen) und seine Gewandtheit, von dem Epicureismus abweichende Philosopheme für seinen Zweck zu benutzen (er durfte ja nur das, was er einst für wahr hielt, sich vergegenwärtigen). Ob die Epicureischen Philosophen von Profession ihn wegen seiner Verstellung verketzern würden, brauchte er nicht ängstlich zu erwägen, weil er ihnen nicht zunftmäſsig beigetreten war. Indessen sey wohl von Vorn herein anzunehmen, daſs dem Celsus die Erneuerung seiner früheren Denkweise als Maske nicht völlig gelungen sey und nicht völlig seine Epicureische Ueberzeugung versteckt habe. Dieſs bestätige sich auch aus seiner Schrift. Auch hier tritt Fenger gegen Mosheim dem Origenes bei. Wenn Celsus behaupte, daſs Donner, Blitz und Regen ohne göttliche Causalität entstehen, daſs sie wenigstens eben sowohl der übrigen Natur als der Menschen wegen gesendet werden, spreche er als Epicureer; Epicureisch sey auch seine Ansicht von der Magie.

Der Scharfsinn in der Fengerschen Entwickelung ist anzuerkennen: aber sie selbst erkennt die Gewiſsheit des Origenes in seiner Meinung von dem Celsus als ihre Hauptstütze. Wenn sich also darthun lieſse, daſs Origenes seines ersten Urtheils über den Celsus nicht gewiſs war: so würde sie gröſstentheils zusammensinken.

Das schon von Mosheim hervorgehobene Schwanken des Origenes über den Celsus hat Philippi von Neuem gegen Fenger geltend gemacht; er hat den Worten des Eusebius und des Scholiasten über den Celsus Zuverlässigkeit abgesprochen, überhaupt der Mosheimschen Beweisführung in allen Puncten vor der Fengerschen den Vorzug einzuräumen gesucht. Er stellt die Hauptsätze des Celsus über das Wesen Gottes und des menschlichen Geistes, über das verschiedene Ziel der Guten und Schlechten, den Ursprung, die Entwickelung und Ordnung der Welt, die Entstehung und Bedeutung des Uebels zusammen, und zeigt durch Parallelen aus den Werken des Plato, daſs sie fast durchaus diesem abgelernt, nur in dem *einen* Puncte von der Entstehung der Welt vielleicht von Plato abgehend seyen, indem vielleicht Celsus die Ewigkeit der Welt angenommen. In der Art, wie Celsus mit dem Platonischen Monotheismus den Polytheismus der Volksreligionen zu vereinigen und manche Göttermythen durch allegorische Deutungen zu vergeistigen gesucht, verfahre er, wie die Neuplatonische Schule. Verschiedene andere alte Philo-

sophen, nicht aber den Epicur, rühmlich neben dem Plato erwähnend und auf Aussprüche derselben sich beziehend, erscheine er zwar als ein Eklektiker, dennoch gehören die Hauptzüge seines Systems dem Platonismus an. Diefs hat nun fast Keiner, der die Schrift des Celsus gelesen, in Abrede gestellt; aber Philippi behauptet mit Mosheim gegen Fenger, dafs ein Epicureer nimmermehr seine Ueberzeugung verborgen haben würde. Es sey diefs auch der Klugheit des Celsus gar nicht zuzutrauen. Möge man auch ἀεκόντι γε θυμῷ mit Fenger annehmen, dafs Celsus, auf seine eigene Hand dem Epicur anhangend, um die Beurtheilung und Feindschaft der zünftigen Mitglieder von der Epicureischen Schule sich nicht gekümmert habe: er wäre ebenfalls allen geraden Naturen gehässig geworden und hätte den Kreis von Lesern, auf den er gerechnet, nicht gewinnen können. Denn war er der Epicureer, dessen Blüthe laut des Origenes unter der Regierung des Hadrian wenigstens mufste begonnen haben: so stand er, gegen die Christen unter der Regierung des Marc Aurel schreibend, schon in vorgerücktem Alter und hatte einige Schriften, welche Origenes erwähnt und welche seinen Epicureismus offen aussprachen[22]), ohne Zweifel schon verfafst. Seine Heuchelei also in der Schrift gegen die Christen lag zu Tage; bessere Leser mufsten, statt seinen Worten williges Gehör zu gönnen, ihn verachten. Philippi verneint es gegen Fenger, dafs jene Worte des Celsus über den Ursprung und die Abzweckung des Donners, Blitzes und Regens als durchscheinender Epicureismus zu deuten seyen, so lange nämlich der Epicureismus desselben überhaupt in Zweifel stehe; die Ansicht indessen des Celsus von der Magie sey noch zu erwägen. Als Resultat seiner Polemik gegen Fenger betrachtet Philippi, dafs die Mosheimsche Ansicht durch Fenger nicht erschüttert sey.

Aber das Blatt wendet sich. Der Leser, welcher sich schon der Meinung Philippi's versichert zu haben glaubt, dafs Celsus in Betreff der Hauptfragen, welche der Philosophirende sich zu beantworten strebt, den Plato zum Führer erwählt und im Ganzen schon mit der Neuplatonischen Schule auf demselben philosophischen Boden gestanden habe, wird erinnert, dafs vielleicht durch richtigere Beweisführung, als Fengers, die Ansicht Mosheims verworfen und dem Origenes beigepflichtet werden könne. Und zwar müsse zunächst gegen Mosheim behauptet wer-

22) I. 8. IV. 36., siehe oben S. 62 u. 64.

den, Celsus sey nicht mit dem Ammonius, Plotinus, Porphyrius u. s. w. in *eine* Reihe zu stellen, der eigentlich Neuplatonischen Schule nicht beizuordnen. Denn er spreche zwar dieselben Lehren, wie diese, aus; aber er sey anders gesinnt: Platonische Worte im Munde führend, sey er im Herzen ein Epicureer. Diefs soll sich aus dem Talente des Celsus zu spotten, besonders aus seinem leichtfertigen Spotte über Christliche Glaubenslehren, Handlungen und Zustände erweisen. Eine Anzahl von Stellen werden zum Belege herausgehoben. So zu spotten, so in leichtfertigen Betrachtungen und Schilderungen sich zu ergehen, habe keiner jener edlen Geistesverwandten und Nachfolger des Plato, welche von Epicur sich fern gehalten, habe nur ein Geistesverwandter Epicurs vermocht. Es gab aber, fährt Philippi fort, im weitern Sinne, als die Neuplatoniker, Eklektiker in jener Zeit, welche aus allgemeiner Liebhaberei, aber ohne tiefsuchenden systematischen Ernst auf dem Gebiete der Philosophie umherschwärmten, welche die verschiedensten alten Philosophen belobten und ihre Ueberzeugung vielleicht mit den Tagen umwechselten. Ein Eklektiker in diesem weiteren Sinne war Diogenes Laertius; den Plato bewundernd, liebte er auch den Epicur. Auf Eklektiker in diesem weitern Sinne deutet Lucian in seinen Schriften, und er kann selbst denselben beigezählt werden. Ein solcher Eklektiker, konnte Celsus auch dem Epicur sich anschliefsen. Dafs er es gethan, macht seine Gemüthsart von Vorn herein wahrscheinlich, und eine bestimmte Spur in seiner Schrift gegen die Christen beweiset es, seine Ansicht von der Magie. Er sah in der Magie gewifs nicht ein göttliches oder dämonisches Wirken, sondern höchstens die Benutzung geheimer Naturkräfte, am meisten aber Künste gewandter Betrüger. So urtheilten aber nach einer Stelle in Lucians *Pseudomantis* nur die Epicureer über die Magie[23]. Stehe diese Ansicht des Celsus über die Magie fest: so hindere Nichts, anzunehmen, dafs er auch der Verfasser jener von dem Origenes und von dem Lucian erwähnten Bücher gegen die Magie, also jener Freund des Lucian gewesen sey, welchem der *Pseudomantis* gewidmet wurde, wie denn schon aus einer Parallelstelle seiner Schrift mit einer Stelle in den Werken des Lucian folge,

23) Die oben (S. 66) Deutsch angeführten Worte lauten Griechisch: *Οἱ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Χρύσιππον καὶ Πυθαγόραν φίλοι, καὶ εἰρήνη βαθεῖα πρὸς ἐκείνους ἦν. Ὁ δὲ ἄτεγκτος Ἐπίκουρος — — ἔχθιστος.*

dafs er diese gelesen habe. Die Stelle des Lucian, *Imagines*, Cap. 11.: *Καὶ γε αἱ τοιαῦται ὅμοιαί μοι δοκοῦσι τοῖς Αἰγυπτίοις ἱεροῖς. Κακεῖ γὰρ αὐτὸς μὲν ὁ νεὼς κάλλιστός τε καὶ μέγιστος, λίθοις τοῖς πολυτελέσιν ἠσκημένος καὶ χρυσῷ καὶ γραφαῖς διηνθισμένος· ἔνδον δὲ ἢν ζητῇς τὸν θεόν, ἢ πίθηκός ἐστιν, ἢ ἶβις, ἢ τράγος, ἢ αἴλουρος.* Die bezüglichen Worte in der Schrift des Celsus, III. 17.: *Παρ' οἷς* (den Aegyptiern) *προσιόντι μὲν ἔστι λαμπρὰ τεμένη καὶ ἄλση, καὶ προπυλαίων μεγέθη τε καὶ κάλλη, καὶ νεῴ θαυμάσιοι, καὶ σκηναὶ πέριξ ὑπερήφανοι, καὶ θρησκεῖαι μάλα δεισιδαίμονες καὶ μυστηριώδεις· ἤδη δὲ εἰσιόντι καὶ ἐνδοτέρω γενομένῳ θεωρεῖται προσκυνούμενος αἴλουρος, ἢ πίθηκος, ἢ κροκόδειλος, ἢ τράγος, ἢ κύων.* Aber aus der Vergleichung dieser Stellen ist es keineswegs klar, dafs Celsus die betreffende Schrift des Lucian gelesen habe. Denn im Ausdrucke stimmt sie nicht mehr überein, als durch den ähnlichen Gedanken bedingt war, und der Gedanke, die Bemerkung des Gegensatzes zwischen der Aufsenseite und dem Inwendigen der Aegyptischen Culte ist nicht von der Art, dafs er nicht in Männern, wie Celsus und Lucian, welche Aegypten aufs eigener Anschauung kannten, unabhängig sich hätte bilden mögen. Habe man aber einmal, so schreitet Philippi in der Beweisführung weiter fort, in dem Celsus den Freund des Lucian ersehen: so dürfe man nicht bei der Annahme stehen bleiben, dafs Celsus den Epicur in gleichen Werth mit andern Philosophen gesetzt habe, sondern auf Grund des *Pseudomantis* müsse man annehmen, dafs er dem Epicur den Preis unter den Philosophen zuerkannte. Jener vage Eklekticismus mufste doch endlich, des Schwankens müde, eine Ruhestätte dauernden Verweilens erstreben. Diese Ruhe fand Celsus beim Epicur. Er war also gewifs der Epicureer, dessen Blüthe schon unter der Regierung des Hadrian begann. Denn *ein* Epicureer Celsus nur hatte, laut der Versicherung des Origenes, seit dem Hadrian gelebt[24]). Vielleicht trug seine Polemik gegen die Magie dazu bei, ihm den Namen eines Epicureers zu machen, obwohl er den Namen so unbedingt nicht verdiente. Nur scheine es bedenklich, dafs Origenes in andern Schriften jenes sogenannten Epicureers den Epicureismus unzweideutig ausgesprochen gefunden[25]). Aber nach dem erhaltenen Resultate sey es ja auch an sich wahrscheinlich, dafs Celsus in andern Schriften, wo nicht Rücksichten,

---

24) I. 8., siehe oben S. 62.

25) I. 8. IV. 36., siehe oben S. 64.

wie in seiner Schrift gegen die Christen, ihm geboten, die Lehre des Epicur vorgetragen, weil er wesentlich ein Epicureer war. Gegen die Christen habe er den Platonismus dem Epicureismus vorgeschoben, um jene, deren Lehre und Leben er gehafst, in denen er ein Verderben für jede Humanität gesehen, zu entwaffnen und die alten Volksreligionen zu schützen. Wohl habe er für sich auch die Vorstellungen dieser verlacht, aber mit andern Aufgeklärten der alten Zeit die Ueberzeugung gehabt, dafs der Aberglaube der Religion dem Volke ein nothwendiges Bedürfnifs und ein Zügel für dasselbe in dem Organismus des Staates sey. Dafs aber das Christenthum zur Volksreligion werden sollte, war dem Celsus ein unerträglicher Gedanke. Die Christlichen Lehren von dem der Erde in Knechtsgestalt geoffenbarten Sohne Gottes, von dem Verderben des Menschen und der Demuth gaben ihm ein Aergernifs. Die Volksreligion hatte den Vorzug des Alterthums; sie diente friedlich den Zwecken des Staates; auf ihrem Grunde hatten Wissenschaft und Kunst ungehemmt sich entfaltet. Das Christenthum aber drohte durch die Forderung, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, die Blüthe der Humanität zu zerstören und durch seine zurückgezogenen Vereine, seinen vom Staate abgewendeten Character, indem auch die Christen der Zeit Kriegsdienste und Uebernahme obrigkeitlicher Aemter verweigerten, die Fundamente des Staates zu untergraben. Stellen werden zum Belege angeführt. Celsus sah also darin, dafs er seine sonst vorwiegende philosophische Ansicht im Kampfe gegen die Christen zurückdrängte, nichts Arges, sondern nur etwas einem guten Staatsbürger und Freunde der Bildung Geziemendes. Die Beschuldigung des Verrathes an seiner Philosophie durfte er nicht fürchten, weil er zu keiner philosophischen Fahne geschworen hatte. So soll sich denn nach Philippi's Meinung Alles auf das Passendste zurecht gelegt haben, die wahre Vermittelung zwischen Mosheim und Origenes bewirkt seyn. Beide haben Recht und auch Unrecht. Origenes hatte Recht, den Celsus für jenen Epicureer zur Zeit des Hadrian zu halten; aber er irrte, dafs er den Begriff des Epicureismus in diesem Falle nicht so weit aufweitete, um für den Eklekticismus des Celsus Platz zu machen. Mosheim nannte den Celsus richtig einen Eklektiker; aber er irrte, dafs er von dem Eklekticismus des Celsus den Epicureismus ausschlofs. Fengern wird schliefslich auch noch ein Lob ertheilt, dafs er Mosheim widersprochen, wenngleich ohne triftige Gründe.

Manches aus dieser Entwickelung wird nachher näher zu prüfen seyn; indessen ergiebt sich schon jetzt ein allgemeines Urtheil über dieselbe. Es ist ein richtiges Verfahren Philippi's, die Schrift des Celsus mit dem *Pseudomantis* und überhaupt den Schriften des Lucian genauer zu vergleichen: aber schwerlich kann aus der Vergleichung die Identität des Celsus mit dem Freunde des Lucian als erwiesen betrachtet werden. Keinesweges folgt aus den oben gegebenen beiden Parallelstellen die Benutzung der Schrift des Lucian von dem Celsus, und wie unkräftig ist in der Schlufskette, woraus die Identität des Celsus mit dem Freunde des Lucian abgeleitet wird, das Hauptglied: weil Celsus in der Magie kein göttliches oder dämonisches Walten, sondern meistens Gaukelwerk fand, so hindere Nichts, ihn für den Verfasser der Bücher gegen die Magie zu halten! Eine blofse Möglichkeit wird für einen vollgültigen Beweis genommen. Philippi wird wohl erwiedern, was er anderwärts behauptet, dafs laut des Origenes nur *ein* Epicureer Celsus seit der Regierung des Hadrian gelebt habe, die Celsische Ansicht von der Magie aber nur einem Epicureer angehört haben könne. Aber die Worte des Origenes, „er habe vernommen, dafs es zwei Epicureer Celsus gegeben", und (was Philippi gegen Fenger festhält) seine öfters über den Celsus ausgesprochene Unentschiedenheit, endlich, dafs er schwankt, ob er in dem Verfasser der Bücher gegen die Magie einen von seinem Gegner verschiedenen Celsus erkennen solle: Alles dieses beweiset, dafs Origenes über die Celsus des ersten und zweiten Jahrhunderts keineswegs vollständige Nachrichten zu haben sich bewufst war, und setzt der zuversichtlichen Annahme, dafs es nur zwei Epicureer Celsus bis auf die Zeit des Origenes gegeben, Zweifel entgegen. Aus der Ansicht aber des Celsus von der Magie folgt für seinen Epicureismus gar Nichts, wenn auch die Worte des Lucian, dafs der Goët Alexander unter allen Philosophen, *die zu ihm in ein Verhältnifs traten,* nur mit den Epicureern in Kampf gerieth, im ganzen Umfange gelten sollen. Nicht besser sieht es mit dem andern Hauptgrunde aus, aus welchem Philippi den Epicureismus des Celsus herleiten will. Der Epicureismus hat kein ausschliefsliches Recht auf Witz, Ironie, Sarcasmus. Sonst könnte man wohl den Erasmus von Rotterdam für einen Epicureer halten, wie ihn freilich Luther dafür hielt. Aber Luthern träfe derselbe Vorwurf. — Jedoch der Spott des Celsus ist leichtfertig, unsittlich. — Selten macht wohl Spott auf den, der die Partei der Verspotteten

hält, nicht den Eindruck des Leichtfertigen. Erasmus, welcher selbst von dem *risus Lucianeus* einen Anhauch hatte, hat Luthern öfters Leichtfertigkeit des Spottes zum Vorwurfe gemacht und dadurch an dem Geiste desselben irre geworden zu seyn bekannt. Wenn Jemand gegenwärtig unter den Christen aufstünde und ähnlich, wie Celsus, über die Lehren der Kirche von Christi Person und Werk, über den Glauben und das Leben, die Gottesverehrung und Hoffnung der Christen spottete: so müfste man diesem allerdings einen verderbten, unsittlichen Character beimessen, weil er nicht allein den Einflufs Christlicher Erziehung und das sprechendste Zeugnifs der Geschichte von der heiligen weltüberwindenden Macht des Christenthums seit so vielen Jahrhunderten abgewehrt, sondern auch in dem Festhalten Anderer an der Christlichen Lehre das Interesse der Frömmigkeit verkannt hätte, was von einem Wahrheitsliebenden jetzt nicht geschehen kann. Aber mit dem Celsus war es doch ein Anderes: er war im Heidenthume geboren und erzogen; aufserhalb des Christlichen Verbandes stehend, mit Ansichten, welche von den Christlichen Lehren weit ablagen, mit dem Vorurtheile, welches dem Althergebrachten gegen das neu sich Geltendmachende so gern gezollt wird, betrachtete er die junge sich ausbreitende, damals von dem Gnosticismus beunruhigte, von den Frühlingsstürmen ihrer Entwickelung bewegte Gemeinde. Man ist nicht berechtigt, ihn zu beschuldigen, dafs er das Christenthum anders, als es sich ihm dargestellt, geschildert habe; seine Ansichten sind von seinem Standpuncte aus sehr begreiflich, und das Urtheil über seinen Spott mufs deshalb gemildert werden. Die alten Christlichen Apologeten liefsen es ihrerseits an Blofsstellung und Verspottung der Göttergeschichten wahrlich nicht fehlen. Bei allen Vorurtheilen freilich, welche Celsus gegen das Christenthum haben mufste, ist seine Auffassung desselben eine verschuldete, weil das Christenthum, die Offenbarung der Wahrheit, dem der Empfänglichkeit für die Wahrheit nicht entäufserten menschlichen Geiste sich beurkundet und nicht ohne den Willen, der gegen seine Mahnungen sich verhärtet, zurückgewiesen wird: allein die Vorurtheile sind doch so bedeutend, dafs dieser Kampf des Willens nur zu einem unklar aufdämmernden, alsbald wieder verschwindenden Bewufstseyn kommen mochte, und das Abweisen ist dann kein Beweis, dafs das allgemeine Gottesbewufstseyn ganz erloschen und die ausgesprochene Sehnsucht der Seele nach Gott durchaus erheuchelt sey. Die Gründe, welche nach Philippi den

Epicureismus des Celsus darthun sollen, haben dazu durchaus nicht die Kraft. Und wodurch endlich unterscheidet sich Philippi's Ansicht über den Celsus von der Fengerschen? Fenger soll darin gefehlt haben, dafs er den Eklekticismus des Celsus zu sehr ableugnete. Aber auch nach Philippi ist der Epicureismus die Spitze des Celsischen Systems geworden. Celsus wird also (das giebt gewifs Philippi nach seiner Characterbeurtheilung des Celsus am unbedingtesten zu) dem ethischen Principe des Epicur, dem für die Einrichtung des Lebens maafsgebenden ἡδύ seinen Beifall geschenkt haben. Mit der Annahme dieses Principes läfst sich aber die Einigung der theoretischen Platonischen Philosophie gar nicht denken, sondern es mufs vorausgesetzt werden, entweder, dafs es mit gänzlichem Lossagen von allem Speculativen festgehalten, oder im Zusammenhange mit dem Theoretischen der Epicureischen Philosophie aufgefafst sey. Denn wo teleologische Weltgesetze anerkannt sind, die sich in bestimmten Zeiträumen, jeder Willkür des Individuums ungeachtet, vollbringen: da mufs als ethisches Princip für das vernünftige Individuum die freie Unterwerfung unter jene Gesetze gelten. Wenn aber alles Teleologische an der Welt bei Seite geschoben wird, Atomenschwärme sich in stetem bunten Wechsel zu neuen Lebensgestaltungen zusammenballen und wieder auflösen sollen: da ist jenes ethische Princip des ἡδύ folgerichtig, es ist wenigstens der freundlichste Leitstern, welchen der Mensch, eine zufällige, auf dauernde Zwecke bestimmungslose Concretion von Atomen, in sich entdecken kann. Nun meint Philippi, dafs Celsus nicht ohne Interesse für theoretische Philosophie gewesen sey; es ist demnach zu schliefsen, dafs Celsus, vielleicht von seiner Begutachtung des ethischen Epicureischen Principes aus, auch mit dem Theoretischen der Epicureischen Philosophie sich werde befreundet haben. Diefs ist gewifs auch Philippi's Meinung, weil er es einräumt, dafs Celsus, in seiner Schrift gegen die Christen Platonische Lehren vortragend, sich verstellt habe, und es sehr möglich findet, dafs Celsus in andern Schriften den vollständigen Epicureismus *(apertum et consummatum Epicureismum)* vorgetragen. Welcher Gewinn aber wäre ihm dann aus seinen frühern eklektischen Entdeckungsfahrten geblieben? Gewifs kein höherer, als eine allgemeine Achtung verschiedener alten Philosophen, eine Achtung, wie man sie dem Geiste oder der Characterenergie Andersdenkender zollt, vielleicht eine Blüthenlese einzelner Aussprüche, welche aber in dem Organismus einer

bestimmten Philosophie nicht nothwendig sind. Solchen Gewinn aus dem Eklekticismus kann auch Fenger dem Celsus gern zugestehen. Kommt also Philippi, ungeachtet seiner abweichenden Beweisführung, auf dasselbe Resultat, wie Fenger, hinaus: so verdient es Tadel, daſs er den Fengerschen Entwickelungen allen Gehalt anfänglich abspricht, es gegen Fenger für unmöglich, mindestens für die gröſste Einfalt erklärt, daſs ein Epicureer seine Ueberzeugung verstellt und mit offener Kundgebung seines Namens die Volksreligion vertheidigt habe, nachher aber selbst dasselbe von Celsus behauptet und ganz, wie Fenger, das Auffallende daran zu beseitigen sucht.

Der Verfasser des Königsberger Osterprogramms von 1836, Licentiat Jachmann[26]), welcher die Fragmente des Celsischen Buches zusammengestellt, zuvor aber über ihren Verfasser gehandelt hat, wiederholt im Wesentlichen die Mosheimschen Ansichten, ohne sie tiefer zu begründen, nur auszugsweise: Celsus sey ein Eklektiker, der sich von Plato am meisten angeeignet. Auf die Schrift Fengers ist in dem Programm keine Rücksicht genommen.

Dieſs wäre die Uebersicht der bedeutendsten über den Celsus geäuſserten Meinungen. Was Wesseling von ihm in Beziehung auf seinen Angriff gegen die Christen gesagt hat, daſs er sich im Kampfe gegen dieselben zu einem *Proteus* gemacht, das läſst sich auch von ihm sagen in Beziehung auf die Gelehrten, welche sich mit ihm beschäftiget haben. Es lassen sich aus dem Gesagten die Hauptverwickelungen, woraus die abweichenden Meinungen hervorgegangen sind, klar genug übersehen: der Ausspruch des Origenes, das viele in der Schrift des Celsus demselben Widerstreitende, bei einzelnem scheinbar Bestätigenden, und dann die Vergleichung der Lucianschen Schriften, besonders des *Pseudomantis*, wodurch des Origenes Ausspruch eine kräftige Stütze zu gewinnen scheint. Ich will es jetzt versuchen, noch ein Mal, von Vorn anfangend, die philosophische Ansicht des Celsus zu ermitteln, in der Hoffnung, die Urtheile der Gelehrten über den Celsus mehr zu einigen. Nicht daſs ich mir ein besonderes kritisches Talent zutraue; aber weil in den bisherigen Untersuchungen der Gelehrten nach und nach die zu erwägenden Momente angegeben sind, so daſs es nur der besonnenen gegenseitigen Abwägung derselben

---

26) Das Programm ist auch besonders erschienen: *De Celso Philosopho disseruit et fragmenta libri, quem contra Christianos edidit, collegit Dr. C. R. Jachmann.* Regiomonti Borussorum, 1836. 34 S. in 4.

bedarf, und weil ich so lange Zeit mit der Schrift des Celsus mich beschäftigt und meine Meinung über den Celsus wiederholt vervollständiget und berichtigt habe.

Zunächst mufs geprüft werden, ob Origenes wirklich der Philosophie des Celsus objectiv gewifs zu seyn geglaubt habe. Diefs ist nach den oben angeführten Stellen zu verneinen, wie es auch von allen Gelehrten, welche genauer hiernach geforscht haben, aufser von Fenger, anerkannt ist. Denn auf welche Weise mag es doch Fengern gelingen, aus den Stellen: I. 32.: „Ich werde sagen, wie zu den Griechen, so besonders zu dem Celsus, der die Lehren des Plato wenigstens vorträgt, mag er sie glauben, oder nicht"[27], und IV. 54.: „Wir wollen auch in Beziehung hierauf ein Wenig aus einander setzen und ihn zurechtweisen, der entweder seine Epicureische Ansicht nicht darstellt, oder (was vielleicht Jemand sagen möchte) später zum Bessern sich gewendet hat, oder (was etwa ein Anderer sagt) dem Epicureer gleichnamig ist"[28], die Ungewifsheit des Origenes wegzuerklären? In der erstern Stelle ist Origenes doch völlig unentschieden, ob er die Platonischen Sätze in der Schrift des Celsus als Ueberzeugung ihres Verfassers hinnehmen solle, oder nicht, und mag man auch zugeben, dafs von den drei in der letztern Stelle gegebenen Meinungen die erste von Origenes vorgezogen worden sey: so beweist doch die Form, in welcher die Meinungen angeführt sind, ihre Coordination durch die Partikeln *ἤτοι* — *ἢ* — *ἢ καί*, dafs Origenes den Celsus für einen Epicureer zu halten keinen ausreichenden objectiven Grund hatte. Denn die Interpretation Fengers, Origenes sey für sich über den Epicureismus des Celsus völlig gewifs gewesen, aber voraussehend, dafs Andere anders urtheilen können, füge er auch deren, obwohl von ihm verworfenes, Urtheil hinzu, ist doch gar nicht zulässig. Da es dem apologetischen Interesse des Origenes allerdings willkommen war, wenn er den Celsus als einen verlarvten Epicureer bezeichnen konnte: so würde er, seines Urtheils objectiv gewifs, nicht unterlassen haben, die beiden andern Meinungen zu widerlegen. Darauf aber allein kommt es an, ob Origenes objective geschicht-

27) *Ἐρῶ δὲ, ὡς πρὸς Ἕλληνας, καὶ μάλιστα Κέλσον, εἴτε φρονοῦντα, εἴτε μὴ, πλὴν παρατιθέμενον τὰ Πλάτωνος.*

28) *Φέρε, καὶ περὶ τούτων ἐπ' ὀλίγον διαλάβωμεν, ἐλέγχοντες τὸν ἤτοι μὴ προσποιούμενον τὴν ἑαυτοῦ Ἐπικούρειον γνώμην, ἢ (ὡς ἂν εἴποι ἄν τις) ὕστερον μεταθέμενον ἐπὶ τὰ βελτίω, ἢ καὶ (ὡς ἂν ἕτερος λέγοι) τὸν ὁμώνυμον τῷ Ἐπικουρείῳ.*

liche Gründe hatte, diese allein hätten für unser Urtheil bindende Kraft; vom subjectiven Fürwahrhalten des Origenes sind wir völlig unabhängig, und ob sich in der Schrift des Celsus Hindeutungen auf Epicureismus finden, können wir eben sowohl, als Origenes, ermessen. Uebrigens ist sehr zu zweifeln, ob Origenes in seiner ersten Meinung über den Celsus sein ganzes Werk hindurch beharrt sey. Er wirft ihm zwar noch IV. 75. und V. 2. (s. oben S. 63f.) Epicureismus vor; aber in den letzten Büchern, in welchen die Worte des Celsus am meisten dem Epicureismus widerstreiten, wiederholt Origenes die frühere Beschuldigung nicht, sondern widerlegt den Celsus, als ob er es mit einem aus voller Ueberzeugung streitenden Gegner zu thun habe.

Wir können aber auch genauer einsehen, auf welchen Schlüssen die Meinung des Origenes beruhte, dafs Celsus ein Epicureer gewesen sey. Das Richtige in dieser Hinsicht hat im Ganzen schon Philippi, weniger der Verfasser des Königsberger Programms, Jachmann, angegeben. Es müssen hierzu verglichen werden die Stellen: I. 8. („Denn aus andern Schriften wird er ein Epicureer erfunden. Hier aber, die Lehren des Epicur nicht bekennend, damit er das Christenthum mit besserm Grunde anzuklagen scheine, giebt er vor, es sey etwas Besseres, als das Irdische, etwas Gottverwandtes im Menschen. — — Siehe nun die Falschheit seiner Seele, weil er, zuvor sagend, — — selbst in alles Entgegengesetzte hineinfällt. Denn er wufste, dafs er, als einen Epicureer sich bekennend, schwerlich sich Glauben verdiente, indem er Solche anschuldigt, welche, auf was für Weise auch immer, eine Vorsehung lehren und Gott den Dingen vorsetzen. Wir haben aber vernommen, dafs es zwei Epicureer Celsus gegeben hat, den ersten zur Zeit des Nero, diesen aber zur Zeit des Hadrian und später[29])), IV. 36. („Aber der Epicureer Celsus, wenn dieser anders derselbe ist, der zwei andere Bücher gegen die Christen verfafst hat, hat vermuthlich, aus Verlangen mit uns zu streiten, gottbegeistert genannt,

29) *Εὑρίσκεται μὲν γὰρ ἐξ ἄλλων συγγραμμάτων Ἐπικούρειος ὤν· ἐνταῦθα δέ, διὰ τὸ δοκεῖν εὐλογώτερον κατηγορεῖν τοῦ λόγου, μὴ ὁμολογῶν τὰ Ἐπικούρου, προσποιεῖται κρεῖττόν τι τοῦ γηΐνου εἶναι ἐν ἀνθρώπῳ συγγενὲς θεοῦ. — — Ὅρα οὖν τὸ νόθον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς, ὅτι, προειπὼν — —, αὐτὸς τοῖς ἐναντίοις πᾶσι περιπίπτει. Ἤδει γάρ, ὅτι, ὁμολογῶν Ἐπικούρειος εἶναι, οὐκ ἂν ἔχοι τὸ ἀξιόπιστον ἐν τῷ κατηγορεῖν τῶν ὁπωσποτε πρόνοιαν εἰσαγαγόντων καὶ θεὸν ἐφιστάντων τοῖς οὖσι. Δύο δὲ παρειλήφαμεν Κέλσους γεγονέναι Ἐπικουρείους, τὸν μὲν πρότερον κατὰ Νέρωνα, τοῦτον δὲ κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω.*

welche er nicht für gottbegeistert hielt[30])) und Folgendes aus dem Vorworte des Origenes (an seinen Gönner **Ambrosius**): Cap. 1.: „Unser Herr und Heiland, Jesus Christus, als falsche Zeugen gegen ihn auftraten, schwieg still, angeklagt aber, antwortete er Nichts. — Du aber, o gottgeliebter Ambrosius, ich weiſs nicht, wie du gewollt hast, daſs wir auf die in Schriften niedergelegten falschen Zeugnisse des Celsus gegen die Christen und auf die in einem Buche enthaltenen Anschuldigungen des Glaubens der Kirche antworten möchten" [31]). Cap. 4.: „Ich weiſs aber nicht, welche Stelle man dem (nämlich von den Christen) anweisen muſs, der Widerlegungen der Beschuldigungen bedarf, welche von Celsus gegen die Christen in Büchern zusammengeschrieben sind, um dadurch vom Wanken im Glauben zum Bestehen in demselben gebracht zu werden. Da aber dennoch in der Menge derer, welche zu glauben meinen, einige der Art gefunden werden möchten, — — so haben wir beschlossen, deiner Aufforderung zu gehorchen und zu antworten auf die Schrift, welche du uns gesandt hast, von welcher ich nicht glaube, daſs ein in der Philosophie auch nur wenig Fortgeschrittener sie *„wahre Rede"*, wie Celsus sie überschrieben hat, nennen wird" [32]). Cap. 6. „Besser jedoch, wer, auf das Buch des Celsus gerathend, durchaus keiner Widerlegung desselben bedarf, sondern Alles in dem Buche desselben verachtet" [33]).

Aus diesen Stellen dürfen wir Folgendes entnehmen:

---

30) *Ὁ δὲ Ἐπικούρειος Κέλσος (εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας), τάχα ἡμῖν φιλονεικῶν, οὓς μὴ ἐφρόνει ἐνθέους, ἐνθέους ὠνόμασεν.*

31) *Ὁ μὲν σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ψευδομαρτυρούμενος μὲν ἐσιώπα, κατηγορούμενος δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο. — — Σὺ δ', ὦ φιλόθεε Ἀμβρόσιε, οὐκ οἶδ', ὅπως πρὸς τὰς Κέλσου κατὰ Χριστιανῶν ἐν συγγράμμασι ψευδομαρτυρίας καὶ τῆς πίστεως τῶν ἐκκλησιῶν ἐν βιβλίῳ κατηγορίας ἐβουλήθης ἡμᾶς ἀπολογήσασθαι.*

32) *Οὐκ οἶδα δ', ἐν ποίῳ τάγματι λογίσασθαι χρὴ τὸν δεόμενον λόγων πρὸς τὰ Κέλσου κατὰ Χριστιανῶν ἐγκλήματα ἐν βιβλίοις ἀναγραφομένων τῶν ἀποκαθιστάντων αὐτὸν ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν πίστιν σεισμοῦ ἐπὶ τὸ στῆναι ἐν αὐτῇ. Ὅμως δ' ἐπεὶ ἐν τῷ πλήθει τῶν πιστεύειν νομιζομένων εὑρεθεῖεν ἄν τινες τοιοῦτοι, — — ἐλογισάμεθα πεισθῆναί σου τῇ προστάξει, καὶ ὑπαγορεῦσαι πρὸς ὃ ἔπεμψας ἡμῖν σύγγραμμα, ὅπερ οὐκ οἶμαί τινα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ κἂν ἐπ' ὀλίγον προκοψάντων συγκαταθέσθαι εἶναι λόγον ἀληθῆ, ὡς ἐπέγραψεν ὁ Κέλσος.*

33) *Πλὴν βελτίων ὁ μηδὲ τὴν ἀρχὴν δεηθεὶς, κἂν ἐντυχὼν τῷ Κέλσου συγγράμματι, τῆς πρὸς αὐτὸ ἀπολογίας, ἀλλ' ὑπερφρονήσας πάντα τὰ ἐν τῷ βιβλίῳ αὐτοῦ.*

Origenes fafste die Meinung, dafs Celsus ein Epicureer sey, zuerst aus einigen andern Schriften gegen die Christen, die von ihm nicht widerlegt wurden und als deren Verfasser Celsus galt, aber nicht aus objectiv sichern Gründen; denn sonst hätte Origenes dabei beharren müssen, seinem Gegner die Schriften beizulegen. Aus diesen Schriften schien dem Origenes deutlich ein Epicureer zu sprechen. Weil er aber in der Schrift, welche er widerlegen sollte, statt der Epicureischen, die Platonische Philosophie vorherrschen sah: so schlofs er, Celsus werde in dem spätern Angriff auf die Christen seine Ueberzeugung verstellt haben, weil er eingesehen, dafs er, als Epicureer auftretend, sich schwerlich mit den Anschuldigungen der Christen Glauben machte, indem die bessergesinnten der Heiden für die Christen, „welche doch eine Vorsehung glaubten", ein Vorurtheil gegen den Epicureer hegen würden. Jene andern Schriften gegen die Christen scheinen eben so wenig, als die von Origenes widerlegte, Etwas von den Lebensverhältnissen des Celsus gemeldet zu haben. Deshalb suchte Origenes anderweitig über ihn etwas Bestimmtes zu erkunden, und er erfuhr, dafs es zwei Epicureer Celsus gegeben habe, den früheren in der Zeit des Nero, diesen in der Zeit des Hadrian und später. Dafs die erhaltene Nachricht nicht von der Art war, um dem Origenes in Betreff seines Gegners unbedingtes Vertrauen zu schenken, ergiebt sich aus seinem nachherigen Zweifel; dafs sie über die Lebensverhältnisse des Celsus Nichts aussagte, was in dem λόγος ἀληθής seine Bestätigung fand, können wir mit ziemlicher Sicherheit aus dem Inhalte der Fragmente selbst schliefsen, und es erhellt ebenfalls aus dem Zweifel des Origenes; dafs die Nachricht von dem Epicureer etwas Näheres besagte, welches in jenen von Origenes nicht widerlegten Schriften gegen die Christen sich bestätigte, und also diese Schriften wenigstens dem Epicureer sicher zueignete, ist sehr unwahrscheinlich. Schwerlich boten diese Schriften Anknüpfungspuncte dar für das Specielle, was Origenes etwa aus der Nachforschung hatte, indem Origenes selbst das Resultat, dafs sein Gegner zur Zeit des Hadrian gelebt habe, den Nachforschungen verdankte, nicht aus den Schriften von Vorn her entnehmen konnte. Auch scheint die Nachricht Nichts weiter enthalten zu haben, als die Zeitangabe für das Leben der beiden Epicureer, die Origenes, in Betreff des spätern, durch Zeitangaben des λόγος ἀληθής, vielleicht auch der andern dem Celsus beigelegten Schriften, bestätiget sah, weshalb er auch nicht an-

stand, seinen Gegner als jenen Epicureer unter der Regierung des Hadrian zu bezeichnen. Jachmann meint, Origenes habe die nicht von ihm widerlegten unter dem Namen eines Celsus bekannten Schriften gegen die Christen nicht gelesen. Aber dagegen spricht die Zuversicht, mit welcher Origenes noch IV. 36. sein Urtheil, daſs sein Gegner ein Epicureer sey, davon abhängig macht, ob dieser zwei andere Schriften gegen die Christen herausgegeben habe, und noch ausdrücklicher sprechen dagegen die beiden zuerst bemerkten Stellen aus der Vorrede. Hier beurtheilt ja Origenes jene beiden Schriften zugleich mit dem λόγος ἀληθής, während er über eine andere von Celsus gegen das Ende des λόγος ἀληθής angekündigte Schrift, die ihm nicht bekannt geworden war, sein Urtheil zurückhält. „Wisse aber," sagt er VIII. 76. zum Ambrosius, „daſs Celsus versprochen hat, eine andere Schrift nach dieser (dem λόγος ἀληθής) herauszugeben und in derselben zu lehren, wie diejenigen, welche ihm folgen wollten und könnten, leben müſsten. Wenn er nun nicht, diese zweite Rede versprechend, sie geschrieben hat: so wäre es wohl genug an diesen 8 Büchern der Widerlegung auf seine Rede; wenn er aber sie begonnen und vollendet hat: so suche die Schrift auf und schicke sie, damit ich auch dagegen antworte, was der Vater der Wahrheit mir verleihe, und die falschen Meinungen widerlege, wenn aber Etwas wahr gesagt ist, diesem ohne Neid als trefflich Gesagtem beistimme"[34]. Philippi meint, Origenes sey, seinen Celsus für einen Epicureer erkennend, von dem Thatsächlichen ausgegangen, daſs ein Epicureer zur Zeit des Hadrian gelebt und einige Schriften gegen das Christenthum geschrieben habe; demnach seyen jene Epicureischen Schriften gegen die Christen dem Origenes nur ein beiläufiger Grund gewesen, den Celsus für einen Epicureer zu halten, der Hauptgrund aber, daſs ein Epicureer zur Zeit des Hadrian gelebt habe. Aber Origenes macht doch seine Meinung, daſs Celsus ein Epicureer gewesen sey, vornehmlich von jenen beiden Schriften gegen die

34) Ἴσθι μέν τοι ἐπαγγελλόμενον τὸν Κέλσον ἄλλο σύνταγμα μετὰ τοῦτο ποιήσειν, ἐν ᾧ διδάξειν ἐπηγγείλατο, ὅπη βιωτέον τοὺς βουλομένους αὐτῷ καὶ δυναμένους πείθεσθαι. Εἰ μὲν οὖν οὐκ ἔγραψεν ὑποσχόμενος τὸν δεύτερον λόγον, εὖ ἂν ἔχοι ἀρκεῖσθαι ἡμᾶς τοῖς ὀκτὼ πρὸς τὸν λόγον αὐτοῦ ὑπαγορευθεῖσι βιβλίοις· εἰ δὲ κἀκεῖνον ἀρξάμενος συνετέλεσε, ζήτησον καὶ πέμψον τὸ σύγγραμμα, ἵνα καὶ πρὸς ἐκεῖνο, ἅπερ ἂν ὁ τῆς ἀληθείας διδῷ ἡμῖν πατήρ, ὑπαγορεύσαντες καὶ τὴν ἐν ἐκείνῳ ψευδοδοξίαν ἀνατρέψωμεν, εἰ δέ πού τι ἀληθὲς λέγεται, τούτῳ ἀφιλονείκως, ὡς καλῶς εἰρημένῳ, μαρτυρήσωμεν.

Christen abhängig, und auch aus der Zusammenstellung I. 8.: *Εὑρίσκεται μὲν γὰρ ἐξ ἄλλων συγγραμμάτων Ἐπικούρειος ὤν. — — Δύο δὲ παρειλήφαμεν Κέλσους γεγονέναι Ἐπικουρείους*, dürfte wohl klar seyn, dafs dem Origenes der Hauptgrund für den Epicureismus seines Gegners eben jene Schriften gegen die Christen waren, und dafs er, hiervon ausgehend, über das Leben des Celsus etwas Genaueres zu erkunden suchte.

So wäre nicht allein nachgewiesen, dafs Origenes ungewifs ist, ob er seinen Gegner für einen Epicureer halten dürfe, sondern auch die Gründe seiner ersten Meinung wären aufgezeigt und daraus ihre Unzuverlässigkeit anschaulich gemacht. Die Zeugnisse des Eusebius und des *Scholiasten* sind unbrauchbar, sie zu unterstützen. Eusebius sagt (*Hist. eccl.* VI. 36.): Origenes habe nach seinem 60sten Lebensjahre gegen die Schrift des Epicureers Celsus, welche *λόγος ἀληθής* betitelt sey, acht Bücher verfafst[35]. Diese Nachricht des Eusebius von dem Epicureismus des Celsus (die mehr als wahrscheinlich aus dem Werke des Origenes geschöpft ist) kann unser Urtheil in keiner Weise bestimmen; da Origenes, der Zeit des Celsus viel näher, nichts Gewisses über ihn zu erkunden wufste, ist es von Eusebius noch weniger glaublich. Dieselbe Bemerkung gilt dem Zeugnisse des *Scholiasten*, welches dazu noch einen Irrthum enthält, der gegen die kritische Umsichtigkeit des Scholiasten überhaupt ein Vorurtheil erweckt. Der *Scholiast* sagt zu den Worten des Lucian im *Pseudomantis*: *ὦ φίλτατε Κέλσε*: „Diefs ist der Celsus, der gegen uns das lange Geschwätz in acht Büchern geschrieben hat, den der unermüdliche Origenes, zu gleichzähligem Vornehmen sich ihm entgegenstellend, widerlegte, Worte voll aller Weisheit und Frömmigkeit schreibend und das bewundernswürdige Machwerk desselben als Geschwätz aufzeigend“[36]. Daraus, dafs das Widerlegungswerk des Origenes in acht Bücher abgetheilt war, schlofs der Scholiast ohne Weiteres, auch das widerlegte Werk des Celsus habe acht Bücher umfafst, und der Verfasser des Königsberger Programms hat es ihm geglaubt: aber

35) *Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον καθ' ἡμῶν Κέλσου τοῦ Ἐπικουρείου ἀληθῆ λόγον ὀκτὼ τὸν ἀριθμὸν συγγράμματα συντάττει.*

36) *Οὗτος ἐστὶ Κέλσος, ὁ τὴν καθ' ἡμῶν μακρὰν φλυαρίαν ἐν ὀκτὼ γράψας βιβλίοις· ᾧ πρὸς ἰσάριθμον ἀντεξαγόμενος πρόθεσιν ὁ σπουδαιότατος ἀντεῖπεν Ὠριγένης, μεστοὺς ἁπάσης σοφίας καὶ εὐσεβείας ἐξυφηνάμενος λόγους καὶ λῆρον ἀποφήνας τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ σπούδασμα.*

Origenes nennt die Schrift des Celsus ein *βιβλίον* und *σύγγραμμα*[37]), und aus dem innern Organismus der Schrift ihre Abtheilung in acht Bücher nachweisen zu wollen, wie Jachmann versucht, ist vergebliches Bemühen.

Auf die Schrift des Celsus selbst sind wir hingewiesen, wollen wir von seinen philosophischen Ansichten Etwas erkunden. Hätten wir ein unzweideutiges Zeugnifs, dafs Celsus der Freund des Lucian gewesen: so möchte uns diefs ein Vorurtheil geben. Nun aber mufs erst aus unabhängiger Ermittelung der Ansichten des Christengegners das Material zur Vergleichung mit dem, was Lucian über seinen Freund sagt oder schliefsen läfst, gewonnen werden. Und selbst wenn wir ein unzweideutiges Zeugnifs hätten, dafs unser Celsus der Freund des Lucian gewesen sey, selbst wenn es feststünde, dafs er jene beiden Epicureischen Schriften gegen die Christen geschrieben, oder der genannte Epicureer zur Zeit des Hadrian gewesen, müfsten wir ihn, gerade wie er in seiner Schrift gegen die Christen sich giebt, genau darstellen, weil mindestens noch die andere Hypothese bliebe und wahrscheinlicher seyn dürfte, dafs Celsus seine Philosophie nicht verstellt, sondern umgewechselt hätte, oder, wie Philippi will, ein Mittelweg eingeschlagen werden könnte.

Die von Celsus ausgesprochenen philosophischen Ansichten sind diese[38]). Er nennt zwei Principe der Entwickelungen des Seyns und Werdens, Gott und die Materie. Gott werden die Prädicate des schlechthin Geistigen, Guten, Schönen, Bedürfnifslosen, Seligen, Unveränderlichen beigelegt. Man soll aber nicht vergessen, dafs diese Wesensbestimmungen nur Analogieen sind; denn sie sind von dem Denken gemachte Bestimmungen und nur dem, was von dem Denken erreicht werden kann, zukommend. Das Bewufstseyn aber von Gott ist über das Denken erhaben; es ist etwas Unaussprechliches, ein geistiges Schauen, wenn das Denken ruht. Also steht auch Gott, wie über allem Gedachten, so über allem Denkenden. Geistiges, Geist, Wahrheit, Seyn ist dem Wesen Gottes

---

37) *Πλὴν βελτίων ὁ μηδὲ τὴν ἀρχὴν δεηθεὶς, κἂν ἐντυχὼν τῷ Κέλσου συγγράμματι, τῆς πρὸς αὐτὸ ἀπολογίας, ἀλλ' ὑπερφρονήσας πάντα τὰ ἐν τῷ βιβλίῳ αὐτοῦ.* Siehe S. 84.

38) Da ich nachher ausführlich den Inhalt der Schrift des Celsus darstellen werde und alle diese Ansichten im organischen Zusammenhange, in den von Celsus selbst ihnen angewiesenen Stellen erscheinen werden: so glaube ich, darauf mich beziehend, hier die Citate weglassen zu dürfen.

untergeordnet. Unsere Gotteserkenntnifs, weil sie nur analog ist, hat darum das durchgehende Moment des Negativen an sich. Die erste Offenbarung des göttlichen Wesens ist das Geistige, die Gesammtheit der Ideen, welche Seyn und Wahrheit sind; die zweite Offenbarung ist der Geist, welcher die Wahrheit der Ideen sich zur Erkenntnifs vermittelt. Nur in dieser von der Materie abgeschiedenen göttlichen Trias (aber einer nicht ganz der Subordination entäufserten Trias) ist die wahrhafte Erkenntnifs, weil in ihr das Seyn ist; ihr gegenüber, in der sinnlichen Welt ist das Werden und darum, weil niemals das Seyn hier errungen wird, die Unwahrheit und für die an der Erscheinung haftende Betrachtung der Irrthum. Aber wenngleich von dem rein Geistigen weit abstehend, ist doch die Sinnenwelt ein Nachbild des Verhältnisses zwischen Gott, den Ideen und der Materie. Dem ersten Principe, Gott im eigentlichsten und höchsten Sinne, entspricht in der Sinnenwelt die Sonne. Wie aus Gott die Ideen hervorgegangen sind: so ist sie die Schöpferin alles Werdens und giebt dem Auge das Vermögen, Sichtbares im Anblicke zusammenzufassen, dem Geiste vergleichbar, welcher die Ideen in sich aufnimmt. Also auch der Sinnenwelt widerfährt von Celsus Lob; auch in ihr sieht er Wirksamkeit göttlicher Vorsehung und Macht, er sucht sie so viel als möglich der Betrachtung zu empfehlen. Zwar erkennt er es an, dafs in der Materie ein stets sich gleich bleibender Grund zu Hemmungen des göttlichen Lebens liege: aber der Einzelne soll sich hüten, selbstsüchtig die Uebel zu schätzen, vielmehr soll er das, was ihm Unlust erweckt, nach seinem Einflusse auf das Universum beurtheilen. Das Leiden des Einzelnen ist oft eine erfrischende Kraft für die Gesammtheit. Die Harmonie aber des Universums, nicht der Mensch, ist der höchste Zweck der göttlichen Vorsehung. Das Individuum ist gleich der vorübergehenden Welle, deren Zerfliefsen, weil sie sogleich durch eine andere ersetzt wird, die Gestalt des Meeres nicht verändert: die Einzelwesen tauchen auf und verschwinden, indem der Gang der Weltentwickelung ewig derselbe bleibt.

Darüber, wie er das Verhältnifs zwischen dem Einzelleben in der sinnlichen Welt gedacht, hat Celsus nur wenige Andeutungen gegeben. Die Sonne nannte er das Abbild des höchsten Gottes für die sichtbare Welt; den Mond und die Gestirne preist er an einer andern Stelle, sie der Sonne beiordnend, ebenfalls als Offenbarungen Gottes, als Boten von Oben, himmlische Engel, welche hell und

leuchtend das Zukünftige anzeigen (besonders wohl in Beziehung auf die von ihren Constellationen angedeuteten Naturveränderungen), erzeugende Wärme spenden, die Naturäufserungen, welche die ersten Fruchtkeime beleben, Gewitter und Regen ordnen und die Vegetabilien entwickeln. Sie sind die höchsten Lebensleiter für das in der Materie ausgedrückte Daseyn. Ob Celsus geglaubt habe, das in die Materie geleitete Leben werde, nachdem es den Procefs der Gewächse durchwandert sey, in das Thierleben übergehen, ist aus seiner Schrift nicht zu entscheiden. Man darf es aber vermuthen. Zwischen den Thieren wenigstens und den Menschen dachte er keinen wesentlichen Unterschied: in den Thieren webe, nur noch nicht zum persönlichen Bewufstseyn gelangt, derselbe Geist, wie in den Menschen, es finden sich bei jenen dieselben Fähigkeiten und Abkunftszeichen von Gott, wie bei diesen, und in mancher Hinsicht selbst deutlicher ausgeprägt, weil noch nicht getrübt von der Willkür, welche mit dem erwachenden Bewufstseyn erwacht. (Diefs glaube ich aus dem von Celsus allerdings nicht ganz ernst gemeinten Lobe der Thiere entnehmen zu dürfen.) Wahrscheinlich also nahm Celsus einen Uebergang vom Thierleben zum Menschenleben an, und hieraus dürfte man vielleicht schliefsen, auch einen Uebergang vom Pflanzenleben zum Thierleben. Des Menschen eigenthümlicher Vorzug war es, dafs sein aus Gott stammendes Leben ein selbstbewufstes, also an seinen Urquell ihn erinnerndes ward. Der menschlichen Seele wohnt deshalb das Verlangen bei, von dem Höhern, was ihr verwandt ist, zu vernehmen. Ihre Bestimmung ist, von der Sinnlichkeit abgewendet, in Gott zu leben. Als Höhepunct dieses Lebens mufs das Schauen, das Abgezogenseyn des Geistes sowohl vom Denken als vom thätigen Leben durch Versenkung in sich selbst, betrachtet werden. Aber auch das thätige Leben und die Ausbildung der Wissenschaft ist des wahren Gottesverehrers würdig. Er kann das Gegenwärtige benutzen und darf im Frieden und Kriege nicht verschmähen, die Pflichten des Staatsbürgers zu erfüllen. Die Dialectik aber des Denkens, welche, von dem Gottesbewufstseyn ausgehend, das von dem Denken freilich nicht zu Umschliefsende so viel als möglich in Begriffen sich darzustellen versucht, schützt das Bewufstseyn vor Uebertragungen des Aberglaubens, befreit von den Wahngebilden eitler Furcht und Hoffnung. Der Vernunft gebührt in Aussagen von göttlichen Dingen die Ehre. Die Vernunft über das Göttliche betrachtet Celsus als ein Werk, an

welchem die Völkergeister gemeinsam gearbeitet haben. Den ersten rohen Entwurf haben die ältesten barbarischen Völker gemacht; die Hellenen, unter ihnen besonders Dichter und Philosophen, haben den Entwurf ausgebildet. Die Lehre von der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen in einem künftigen Leben will Celsus festgehalten wissen; aber die Schilderungen, welche in Betreff dieser verschiedenen Zustände mit sinnlichen Farben malen, geben nur verhüllte Abbildungen dieses Lebens. Celsus konnte unter dem seligen Leben nur die innere Vollendung und Dauer des geistigen Gottschauens verstehen, welches dem Menschen in dem mangelhaften sinnlichen Daseyn nur in schwer erreichbaren Augenblicken zu Theil werde. Wie er die Strafe der Bösen sich gedacht, ist aus seiner Schrift nicht sicher zu bestimmen; vielleicht nahm er ein Zurücksinken ihrer Seelen auf eine niedrigere Stufe der Entwickelung an. Aber die Trennung zwischen den Guten und den Bösen ist dem Celsus keine absolute; alles göttliche in die Materie versenkte Leben mufs doch endlich zu seinem Urquell geläutert wieder emporsteigen. Aber alles steigt nur hinauf, um wieder hernieder zu steigen; in ewigem Auf- und Niedersteigen göttlicher Kräfte in gleichmäfsig wiederkehrenden Weltepochen durch Ueberfluthungen und Verbrennungen bleibt das Universum Gottes vollkommenes Werk, so weit die Vollkommenheit auf dem Boden der Materie zu erreichen war.

Zwischen diesen Philosophemen haben die alten Volksreligionen eine zweifelhafte Stelle erhalten. Zuweilen spottet Celsus über volksthümliche Vorstellungen von den Göttern, sowohl der Hellenen als der Barbaren. Gewifs hat er die bestehenden Culte ganz in Aberglauben verhüllt erblickt. In andern Stellen sucht er dadurch einen Anschliefsungspunct an die Volksreligionen zu gewinnen, dafs er in ihnen bildliche Formen für Begriffe findet, welche der Weise durch allegorische Deutung aussichten müsse. Was aber eigentlich von den volksthümlichen Vorstellungen von den Göttern wahr sey, hat er nicht genau erklärt. Er sieht keinen Grund, warum es nicht unter dem höchsten Gotte Untergötter und Dämonen geben solle; es scheint ihm eine nicht unwürdige Vorstellung von dem höchsten Gott, dafs dieser die verschiedenen Entwickelungen der Natur und der Menschen im Grofsen und Kleinen, Länder und Staaten und das Geringfügigste in ihnen Schirmherren anvertraut habe, denen deshalb von den Sterblichen Verehrung gebühre, indem sie für bestimmtes Einzelnes in der Welt Repräsentanten des höchsten Gottes

seyen und durch ihre Verehrung dem Gotte, der ihnen ihre Stellen verliehen habe, selbst Verehrung dargebracht werde. Zu den bemerkten Philosophemen des einfachen Gottes- und Weltvermittelungsprocesses, des von den Ideen auf die Materie überströmenden Lebens: Verähnlichung der Sinnenwelt zur Ideenwelt, in der höchsten Steigerung auftauchendes und in Gott sich zurück versenkendes Selbstbewufstseyn, hat freilich das bunte Heer der Untergötter und Dämonen einen Nothstand, und jedenfalls konnte Celsus diesen Göttern nur eine gewisse Aehnlichkeit mit den Volksvorstellungen zuschreiben. Wie er das Daseyn der Volksgötter mehr als eine wohl zu vertheidigende Behauptung, denn als seine Ueberzeugung ausspricht, so äufsert er sich auch über ihren Character ungewifs: vielleicht seyen sie von sinnlicher Begierde, nach dem Blute und Fettdampfe der Opfer gelüstend, und können doch nur vergängliches irdisches Gut und Aufschlufs über die Zukunft ertheilen (hier ein möglicher Anknüpfungspunct an die Orakel und Magie), weshalb auch ihre Verehrung von dem höchsten Gotte entfernen könne. Aber angemessener scheint dem Celsus doch die Meinung, dafs die Dämonen, reinen Characters, nur an der Dankbarkeit ihrer Verehrer sich erfreuen, und allerdings angemessener, wenn die Dämonen Schirmherren seyn sollen, von dem höchsten Gotte geordnet. Zwischen seinen Philosophemen und den bestehenden Religionen gewinnt Celsus nur eine schwankende Versöhnung.

So Viel läfst sich aus dem *λόγος ἀληθής* von den philosophischen Ueberzeugungen seines Verfassers entnehmen. Sie sind aus der Platonischen Gottes- und Weltbetrachtung herausgebildet. Die *Platonische* Philosophie steht nicht einsam da: ihre Wurzeln ruhen in der Vergangenheit, und spätere Philosophieen haben wieder aus ihr genommen. Ueberhaupt bleibt der menschliche Geist, so weit derselbe in allen Individuen zeigt, dafs ihr Denken über die höchsten Wahrheiten nicht durchaus der Anknüpfungspuncte an einander entbehrt. In so fern konnte Celsus auch in Forschungen anderer Männer, als des Plato, Momente der Wahrheit erkennen. Er hat sich auf mehrere alte Philosophen, z. B. Pythagoras, Heraclit, Empedocles, berufen: aber eines vagen Eklekticismus, welcher systematischer Einheit entbehrt und in willkürlicher Laune bald Diefs bald Jenes aufgreift, kann er wenigstens aus seiner Schrift nicht überwiesen werden.

Eine besondere Erwägung erfordern noch die vermeintlichen Spuren des Epicureismus, welche Origenes

und Spätere in der Schrift des Celsus haben entdecken wollen. Dafs die Geläufigkeit des Celsus, zu spotten, und seine Ansicht von der Magie, auf welches Beides Philippi so viel Gewicht legt, Nichts für den Epicureismus beweist, dürfte schon oben ziemlich genügend gezeigt seyn. In Betreff der Magie stimme ich zwar ganz Philippi gegen Jachmann bei, dafs Celsus Nichts von derselben hielt. Seine wiederholten verächtlichen Aeufserungen gegen die Goëten, seine Verspottung der Schwärmer und Betrüger jener Zeit, welche sich göttlichen Ursprung oder göttliches Wesen beilegten und einen natürlichen Beruf hatten, sich mit Künsten der Magie abzugeben, beweisen wenigstens so Viel, dafs er das Meiste ihrer Künste für Blendwerk und Betrug ansah. Die Anführung einer Stelle wird diefs darzuthun genügen. I. 68. will er in der Rolle des Juden es einmal zugeben, dafs Jesus wundersame Werke, wie die Jünger erzählten, vollbracht habe, und er vergleicht die Werke der Goëten, die mitten auf den Märkten um den Preis weniger Obolen die edlen Anweisungen zu ihren Künsten mittheilen, Dämonen von Menschen austreiben, Krankheiten wegblasen, Seelen von Heroën aus dem Orcus rufen, reich besetzte in Wirklichkeit nicht vorhandene Tafeln sehen lassen und Lebloses auf überraschende Weise als lebendig bewegen. Er fragt dann, ob man jene Goëten deshalb für Göttersöhne halten müsse, oder vielmehr von ihren Werken sagen, dafs sie der Betrieb schlechter, unglückseliger Menschen seyen[39]. Origenes äufsert, Celsus scheine hiernach die Magie als etwas Wahres anzuerkennen; aber diefs ist ein Mifsverständnifs. Die Schilderung der Magie als eines armseligen Handwerkes schlechter Menschen, so wie die Andeutung, dafs die Goëten das Leblose nicht wirklich beleben, die reich besetzten Tafeln nicht wirklich herbeischaffen, sondern diefs nur vorspiegeln, verräth hinlänglich, dafs dem Celsus als das Wahrste in der Magie die Kunst, durch Gaukelwerk zu betrügen, erschien. Nur *eine* Stelle des *λόγος ἀληθής* giebt den Schein, als habe

---

39) *Κοινοποιεῖ (ὁ Κέλσος) αὐτὰ (τὰ ἔργα τοῦ Ἰησοῦ) πρὸς τὰ ἔργα τῶν γοήτων, — — ἐν μέσαις ἀγοραῖς ὀλίγων ὀβολῶν ἀποδομένων τὰ σεμνὰ μαθήματα, καὶ δαίμονας ἀπὸ ἀνθρώπων ἐξελαυνόντων, καὶ νόσους ἀποφυσώντων, καὶ ψυχὰς ἡρώων ἀνακαλούντων, δεῖπνά τε πολυτελῆ καὶ τραπέζας καὶ πέμματα καὶ ὄψα τὰ οὐκ ὄντα δεικνύντων, καὶ ὡς ζῶα κινούντων οὐκ ἀληθῶς ὄντα ζῶα, ἀλλὰ μέχρι φαντασίας φαινόμενα τοιαῦτα. Καί φησιν· ἆρ᾽ ἐπεὶ ταῦτα ποιοῦσιν ἐκεῖνοι, δεήσει ἡμᾶς αὐτοὺς ἡγεῖσθαι υἱοὺς εἶναι θεοῦ; ἢ λεκτέον, αὐτὰ ἐπιτηδεύματα εἶναι ἀνθρώπων πονηρῶν καὶ κακοδαιμόνων;*

Celsus es nicht unbedingt abgewiesen, dafs in der Magie geheimnifsvolle dämonische Kräfte sich offenbaren. VI. 41. bemerkt er, ein Aegyptischer Musiker, Dionysius, habe in Betreff der Magie zu ihm gesagt, dafs sie auf die Ungebildeten, Sittenlosen Etwas vermöge, aber nicht gegen die Philosophen, welche in ihrer gesunden geistigen Beschaffenheit ein Schutzmittel haben[40]. Aber es kann doch aus dieser Stelle, mit Vergleichung der oben angegebenen und anderer ähnlichen, auf's Höchste nur geschlossen werden, dafs Celsus nicht völlig entschieden war, ob das Wirken jeder dämonischen Kraft aus der Magie wegzudenken sey. Es steht dabei fest, dafs im Sinne des Celsus der Betrug in der Magie die gröfste Rolle spiele und dafs die Magie unbedingt zu verwerfen sey. Es ist allerdings an und für sich möglich, dafs die Schriften des Epicur dem Celsus, diese Ansicht von der Magie zu gewinnen, förderlich gewesen sind. Epicur hafste das Treiben der Goëten als eine Quelle von Störungen für das glückliche Leben und hielt es für Lästerung gegen die selige Natur der Götter, dafs sie sich überhaupt mit den Angelegenheiten der Menschen, besonders in solcher Art, als die Goëten vorgaben, zu thun machten. Aber als ein verständiger, einigermafsen scharfblickender Mann konnte Celsus auch ohne Anleitung des Epicur das Betrügerische der Goëtenkünste durchschauen; gerade seine vertrautere Bekanntschaft mit der Platonischen Philosophie machte ihm vielleicht den Aberglauben der Goëtie gehässiger. Denn Plato selbst war weit entfernt, einen Aberglauben von den Göttern, wie er mit dem Glauben an Goëtie immer verbunden ist, zu bevorworten, obgleich seine Lehre von dem die ganze Welt durchdringenden göttlichen Wirken, öfters in mythischer Form ausgedrückt, dem schon vorhandenen Hange zum Aberglauben Anschliefsungspuncte zu bieten vermochte. Und hätte Celsus auch in seiner Ansicht von der Magie dem Epicur Etwas zu verdanken gehabt: so würde diefs seinem Platonismus noch gar nicht Eintrag thun.

Von den Stellen, in welchen Origenes den verhaltenen Epicureïsmus seines Gegners durchscheinen sieht, konnte

---

40) *Μετὰ ταῦτα φησί, Διονύσιόν τινα, μουσικὸν Αἰγύπτιον συγγενόμενον αὐτῷ, εἰρηκέναι περὶ τῶν κατὰ τὴν μαγείαν, ὅτι πρὸς ἀπαιδεύτους μὲν αὐτὴ δύναται καὶ πρὸς διαφθαρέντας τὰ ἤθη, πρὸς δὲ τοὺς φιλοσοφήσαντας οὐδὲν οἷά τέ ἐστιν ἐνεργεῖν, ἅτε τῆς ὑγιεινῆς διαίτης προνοησαμένους.*

II. 60.[41] diefs nur annehmen lassen, wenn man die Schrift des Celsus schon mit dem Vorurtheile, der Verfasser sey ein Epicureer, betrachtete. Dafs Origenes III. 80. aus dem Vorwurfe des Celsus, die Lehrer der Christen täuschten ihre Anhänger mit leeren Hoffnungen, die Verleugnung der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes ableitet, ist ebenfalls übereilt. Celsus erklärt sich VIII. 49. ausdrücklich für die Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes; die eitlen Hoffnungen der Christen waren nach seiner Ansicht ihre Erwartung der Auferstehung und ihre vermeintlich sinnlichen Vorstellungen von der Art und Weise des ewigen Lebens und dem dereinstigen Schauen Gottes. Aus der Stelle IV. 75. folgt Nichts für den Epicureismus des Celsus. Auch ein Platoniker konnte jene Naturerscheinungen: Blitz, Donner, Regen, als Ausbrüche der Materie von den eigentlichen Werken Gottes unterscheiden, ohne doch ihr Eintreten blinder Zufälligkeit anheim zu geben; und das Walten Gottes in der geordneten Verwendung jener Naturkräfte erkennen. Die weitere Bemerkung aber des Celsus: wenn man auch zugebe, jene Naturbewegungen seyen Werke Gottes, so dienen sie doch eben sowohl der Ernährung der Bäume und Gewächse, als den Menschen, kann nicht gebraucht werden, ihm einen Epicureischen Frevel in der Lehre von der Vorsehung Schuld zu geben. Allerdings war es Meinung des Celsus, der Mensch dürfe nicht auf sich allein alles Wirken der Natur beziehen, auch er diene, gleich dem andern Naturleben, dem höchsten Zwecke der Vorsehung, der Harmonie des Universums. Eben so wenig folgt aus V. 2.: „weder Gott noch Gottes Sohn sey jemals herniedergestiegen, noch werde jemals herniedersteigen zu den Menschen", dafs Celsus die Vorsehung Epicureisch verleugnet habe. Denn er selbst hat zuvor (IV. 14.) ganz in Platonischen Formeln den Grund angegeben, weshalb er ein solches Herniedersteigen Gottes für unmöglich halte, weil dadurch etwas dem göttlichen Wesen Widerstreitendes, Veränderung in einen niedrigern Zustand, vorausgesetzt werde.

Hiermit wäre Alles erwogen, was in der Schrift des Celsus als durchscheinender Epicureismus angesehen ist. Es erhellt, wie leicht sich der Schein verflüchtigt.

Aber weit gefehlt, dafs Celsus in seiner Schrift durch irgend eine sichere Spur der Verstellung seiner Denkweise überführt werden kann, so erscheint aus mehrern Gründen eine solche Verstellung unwahrscheinlich, undenk-

41) Vergl. diese Stelle und die folgenden Stellen oben S. 63 f.

bar. Will man auch einmal einräumen, Celsus habe aus Patriotismus seiner Ueberzeugung ein Opfer bringen zu müssen geglaubt, weil er bei dem Umsichgreifen des Christenthums für die Volksreligion gefürchtet und diese Religion doch dem Volke, dem für die Wahrheit des Epicureischen Systems nicht gereiften, nothwendig erachtet: so ist es doch auffallend, dafs er mit so wenig Festigkeit sie vertheidigt, nicht allein über barbarische Mythen und Culte, sondern auch über Griechische Volksmeinungen von den Göttern spottet, es endlich ungewifs hinstellt, warum es nicht Untergötter und Dämonen unter dem höchsten Gotte gebe, und gleichsam zaudert, ob er auch mit gutem Gewissen die Verehrung der Dämonen empfehlen dürfe. — Richtig ist bemerkt: Hätte Celsus seine Epicureische Ueberzeugung verstellt: so wäre seiner Klugheit zuzuschreiben gewesen, dafs er seine Schrift anonym hätte ausgehen lassen, weil anders der Eindruck bei Allen, welchen er bekannt war, geschwächt werden mufste. Und in dieser Hinsicht machte es keinen Unterschied, ob er vom Anfange seines Philosophirens an Epicureer gewesen, oder vom Eklekticismus zum Epicureismus übergegangen war. — Nicht allein die Klugheit, auch jeder Rest von sittlicher Scham hätte ihm diefs gebieten müssen. Die Wahrheit hat eine grofse Macht. Auch wer, sich vorgebend, dafs es zu einem guten Zwecke geschehe, sie eine Zeitlang verlassen will, wird diefs nicht ohne ein geheimes Bewufstseyn der Scham können und, wie er vor seinem eigenen Bewufstseyn sich verbergen möchte, auch vor Andern in seiner Unwahrheit verborgen zu seyn wünschen. Nun aber giebt Celsus auf das Unverholenste sich namenkundig. — Wollte er sich als den Verfasser der Schrift nicht verbergen: so würde er, sollte man erwarten, der Polemik eine Form gegeben haben, welche das Gewissen seiner Ueberzeugung weniger beeinträchtigte, er würde etwa überhaupt, wie er es öfters thut, die Platonischen Sätze den Christlichen Lehren entgegengestellt und ihren Vorzug vor diesen zu erweisen gesucht haben, ohne doch seine Zustimmung zu den Sätzen zu versichern. Aber wer annimmt, Celsus habe in seiner Schrift seine Epicureischen Ansichten verstellt, der mufs auch annehmen, er habe geflissentlich sein Wahrheitsbewufstseyn verspottet und weggeworfen. Zuvörderst ist eine Stelle[42]) beach-

42) IV. 18.: *Ἀπάτη δὲ καὶ ψεῦδος ἄλλως μὲν κακὰ, μόνως δ' ἂν ὡς ἐν φαρμάκου μοίρᾳ χρῷτό τις, ἤτοι πρὸς φίλους νοσοῦντας καὶ μεμηνότας ἰώμενος, ἢ πρὸς ἐχθρούς, κίνδυνον ἐκφυγεῖν προμηθούμενος.*

tenswerth, worin Celsus darüber sich ausspricht, in welchen Fällen man die Unwahrheit sagen dürfe, um kranke oder geisteszerrüttete Freunde zu heilen, oder aus Feindesgefahr sich zu retten. Sonst sey Täuschung und Lüge etwas Böses. Dafs Celsus hier von Leibesgefahr, von körperlich Kranken und Geistesabwesenden im eigentlichen, gewöhnlichen Sinne spricht, ist klar, also auch, dafs sein ψεῦδος in seiner Schrift unmotivirt von ihm befunden und verworfen war. Es ist aber undenkbar, dafs er nicht sich darüber vor sich selbst gerechtfertigt und die Gründe zu seiner Genugthuung an dieser Stelle angegeben haben sollte. — Celsus spricht öfters in seiner Schrift eine starke Verachtung des Körperlichen aus, z. B.: der Leib des Menschen sey voll von unsäglichem Uebel, das man selbst zu nennen sich scheue[43]. Er sagt diefs zur Widerlegung der Christlichen Lehre von der Auferstehung. Als Epicureer mufste ihm eine solche verächtliche Ansicht von dem menschlichen Leibe fremd seyn, und für seine Polemik erscheint doch jener Ausspruch gar nicht so wichtig, um deshalb gegen seine Ueberzeugung ihm abgenöthigt zu werden. Denn dem reflectirenden Verstande bot die Christliche Lehre von der Auferstehung ohnehin Anlafs genug zu Einwendungen dar. Verachtung des Körperlichen spricht sich auch darin aus, wenn er die Sinnenerkenntnifs auf das Schärfste verwirft, im geraden Gegensatze gegen die Lehre des Epicur, welche jede Erkenntnifs an Sinneneindrücke knüpfte. Er fährt die Christen an, dafs ihr Gottesbewufstseyn zerrinne, sobald ihnen zugemuthet werde, von sinnlichen Vorstellungen von Gott zu abstrahiren; er höhnt, indem er die Christen ausrufen läfst, was denn ohne sinnliche Wahrnehmung zu erkennen möglich sey[44] (gerade diefs mufste ein Epicureer fragen), und nennt die Christen deshalb ein körperliebendes Geschlecht[45], ganz an's Fleisch gefesselt[46], an dem todten Theile des Menschen, am Leibe lebend[47]. Epicur aber hielt auch die Seele für körperlich. Die angeführten Aeufserungen des Celsus, die mit der Epicureischen Lehre von dem Körperlichen im Widerspruche stehen, sind so heftig und schneidend, wie

43) V. 14.: σάρκα δὴ μεστὴν ὧν οὐδὲ εἰπεῖν καλόν.

44) VII. 37.: Τί χωρὶς αἰσθήσεως μαθεῖν δυνατόν ἐστιν;

45) VII. 39.: φιλοσώματον γένος.

46) VII. 42.: παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι.

47) VII. 45.: τῷ σώματι ζῶντες, τουτέστι τῷ νεκρῷ.

sie keinesweges von dem Zwecke der Polemik gefordert wurden. Celsus hätte Mehr gethan, als seine Ueberzeugung verstellt, er hätte sie schnöde weggeworfen. Diefs wäre nicht mehr als Klugheit, sondern als Unklugheit zu betrachten und kann ihm deshalb nicht beigemessen, vielmehr müssen jene Aeufserungen auf die Platonische, von Celsus gebilligte Scheidung zwischen dem Geiste und der Materie zurückgeführt werden. Nachdem Celsus in Platonischen Formeln die Gottesidee nach ihrer Unmittelbarkeit, ihrer Entfaltung zu dem *νοῦς* und der Ideenwelt dargestellt hat[48]), ruft er den Christen zu: wenn sie das Gesagte nicht fassen könnten, möchten sie sich, ihre Geistesblöfse bedeckend, davon machen (als einem Jünger Epicurs mufste ihm selbst das Gesagte für unfafsliche *ματαιολογία* und *τερατεία* gelten), und fügt überdiefs hinzu: ein Geist, der, nach der Meinung der Christen, aus Gott herabsteigend, das Göttliche verkündigen sollte, würde so und nicht anders geredet haben[49]). Auch dieser für die Polemik gar Nichts austragende Satz wäre so geringschätzend für den Epicureismus des Celsus, dafs dadurch eine Verstellung des Celsus verneint wird. — Leicht könnten diese Stellen vermehrt werden; aber sie reichen wohl aus für das, was erwiesen werden sollte. Nach meiner Ueberzeugung ist es auch etwas Undenkbares, dafs Jemand spräche, Gott der Unendliche umfasse Alles mit seiner Vorsehung[50]), nimmermehr müsse man von Gott lassen, weder bei Tage noch bei Nacht, weder insgeheim noch öffentlich, weder in Wort noch in That[51]), in der Seele des Menschen sey etwas Gottverwandtes, weshalb sie immer zu Gott als ihrem Ziele hinstrebe, an ihn sich dränge, von ihm zu hören wünsche[52]), und dennoch entweder mit dem Epicur nur Götter sich vorstellte als menschenähnliche Concretionen von Atomen, die, in einem Winkel der Welt sitzend, weder sich noch Andern zu schaffen mach-

48) VII. 45.

49) VII. 45.

50) VIII. 2. 9.

51) VIII. 63.: *Θεοῦ δὲ οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον, οὔτε μεθ᾽ ἡμέραν οὔτε νύκτωρ, οὔτ᾽ ἐς κοινὸν οὔτ᾽ ἰδίᾳ, λόγῳ τε ἐν παντὶ καὶ ἔργῳ διηνεκῶς.*

52) I. 8.: *Προσποιεῖται κρεῖττόν τι τοῦ γηΐνου εἶναι ἐν ἀνθρώπῳ συγγενὲς θεοῦ, καί φησιν, ὅτι οἷς τοῦτο εὖ ἔχει, τουτέστιν ἡ ψυχή, πάντη ἐφίεται τοῦ συγγενοῦς, λέγει δὲ τοῦ θεοῦ, καὶ ἀκούειν ἀεί τι καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι περὶ ἐκείνου ποθοῦσιν.*

ten, also für die Menschen so gut als nicht da wären, oder das Daseyn des Göttlichen überhaupt verleugnete, für die Seele aber als sittliches Ziel nicht die harmonische Bildung nach dem verwandten Höheren, der Gottesidee, sondern die Erreichung der dauerndsten Lust anerkennete. Es scheint in jenen Aeufserungen des Celsus ein Zug zu Gott hin getragen zu werden, so tief ich auch seine Schmähungen gegen das menschgewordene Ebenbild des Vaters verabscheuen mufs. Ich kann mich nicht überreden, dafs jenes nur Wortgeklingel ohne allen Rückklang aus dem Gemüthe sey, und nicht auf einen Keim deute, der aus dem Winter gerettet und von dem Frühling entwickelt werden konnte. Gern indefs will ich dieser Ansicht nur einen subjectiven Gehalt zuschreiben; dasjenige aber, was ich aus der Heftigkeit, womit Celsus Platonische Sätze als seine Ueberzeugung ausspricht, geschlossen habe, glaube ich ansehen zu dürfen als objectiv beweisend, Celsus sey, gegen die Christen schreibend, kein Epicureer, sondern ein Platoniker gewesen. Wissen wir nur von den Worten VII. 45.[53]) zuverlässig, dafs er sie mit Ueberzeugung ausgesprochen: so haben wir die Gewifsheit, dafs er die Grundgestaltung der Platonischen Philosophie in sich aufgenommen und, wenn er auch wirklich Etwas vom Epicur sich angeeignet, diefs doch eine Einverleibung in den Organismus der Platonischen Philosophie verstattet habe.

So wenig aber Celsus, der Gegner der Christen, gefügig ist, als Epicureer angesehen zu werden, so deutlich scheint Celsus, der Freund des Lucian, als Epicureer sich kund zu geben. Bringt man auch in Anschlag, dafs L u c i a n mit dem Beispiele des Stoikers Arrian[54]) sein Unternehmen, die Lebensgeschichte des Goëten Alexander zu schrei-

---

53) *Οὐσία καὶ γένεσις νοητόν, ὁρατόν· μετὰ οὐσίας μὲν ἀλήθεια, μετὰ δὲ γενέσεως πλάνη· περὶ ἀλήθειαν μὲν οὖν ἐπιστήμη, περὶ δὲ θάτερον δόξα· καὶ νοητοῦ μέν ἐστι νόησις, ὁρατοῦ δὲ ὄψις· γινώσκει δὲ νοητὸν μὲν νοῦς, ὁρατὸν δὲ ὀφθαλμός. Ὅπερ οὖν ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἥλιος, οὔτ' ὀφθαλμὸς ὢν οὔτ' ὄψις, ἀλλ' ὀφθαλμῷ τε τοῦ ὁρᾷν αἴτιος καὶ ὄψει τοῦ δι' αὐτὸν συνίστασθαι, καὶ ὁρατοῖς τοῦ ὁρᾶσθαι, πᾶσιν αἰσθητοῖς τοῦ γίγνεσθαι, καὶ μὴ αὐτὸς αὐτῷ τοῦ βλέπεσθαι· τοῦτο ἐν τοῖς νοητοῖς ἐκεῖνος, ὅσπερ οὔτε νοῦς οὔτε νόησις οὔτ' ἐπιστήμη, ἀλλὰ νῷ τε τοῦ νοεῖν αἴτιος καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπιστήμῃ τοῦ δι' αὐτὸν γιγνώσκειν, καὶ νοητοῖς ἅπασι καὶ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι, πάντων ἐπέκεινα ὤν, ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός.*

54) *Pseudomantis* (edit. Bipont. Vol. V. p. 64.): *Καὶ Ἀῤῥιανὸς γὰρ ὁ τοῦ Ἐπικτήτου μαθητὴς — ἀπολογήσαιτ' ἂν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν.*

ben, bevorwortet und nicht seinem Freunde den Verdacht geben will, als sage er Etwas zur Unehre des Pythagoras[55]: daraus erhellt nur dieses mit Gewifsheit, dafs jener Celsus nicht dergestalt auf den Epicureismus versessen gewesen ist, um Männern, die nicht zu seiner Secte gehörten, aber durch Character und Leben ehrwürdig waren, seine Achtung zu entziehen; dafs er aber den Lehren des Epicur nur einen gleichen Theil mit andern philosophischen Lehren in einem eklektischen Systeme gegeben, folgt daraus nicht. Giebt man auch zu, dafs ein Theil des Lobes, das Lucian dem Epicur spendet, nur auf dessen Ansicht von der Magie sich beziehe und deshalb von dem Platonischen Gegner der Christen gebilliget werden durfte: die Worte des Lucian, Epicur sey ein wahrhaft heiliger Mann, der allein mit Wahrheit das Schöne erkannt habe und Befreier der zu ihm sich Haltenden geworden sey, und das bewundernde Urtheil der *κύριαι δόξαι*, wobei Lucian sich auf das Zeugnifs seines Freundes beruft[56], scheinen den Celsus als einen warmen Anhänger des Epicur zu characterisiren. Diefs anerkennend, müssen wir, scheint es, auch den Gegner der Christen von dem Freunde des Lucian unterscheiden. Aber wenn man die Individualität des Lucian vergleicht: so findet sich so manches dem Celsus des Origenes Entsprechende, manche Aeufserungen des Lucian über seinen Freund in dem *Pseudomantis* stimmen mit Characterzügen, die sich aus der Schrift gegen die Christen über den Verfasser entnehmen lassen, so überein, dafs man sich zu dem Versuche aufgefordert fühlt, ob nicht eine Vereinbarung der aufgefundenen so scheinbaren Gegensätze möglich sey. Nur von dieser Vergleichung aus kann vielleicht eine Annäherung an die erste Meinung des Origenes über den Celsus Statt finden. Den Zweifel aus allen Aeufserungen des Origenes über seinen Gegner wegerklären zu wollen, was Fenger unternimmt, oder von Vorn herein den sarcastischen Spott des Celsus, und was er von der Magie sagt, für Auswüchse des Epicureismus auszugeben und hierauf weitere Schlüsse zu gründen, sind verfehltes kritisches Verfahren. Längere Zeit habe ich, alles von dem Platonismus des Celsus bisher Gesagte festhaltend, dennoch den Celsus für den Freund des Lucian angesehen. Jetzt wage ich kein abschliefsendes Urtheil.

---

55) Pag. 67.: *Καὶ πρὸς Χαρίτων μή με νομίσῃς ἐφ' ὕβρει ταῦτα τοῦ Πυθαγόρου λέγειν.*

56) Siehe diese Stellen oben S. 66 f.

Lucian von Samosata hat viel Lob und viel Tadel erfahren. Scharfsinn, besonders seine Beobachtungsgabe der menschlichen Verhältnisse, seltene Fertigkeit, ihre Gebrechen zu entblöfsen, den unerschöpflichsten Witz, sie zu verspotten, und die gewandteste Darstellungsgabe kann kein Beurtheiler ihm absprechen. Auch in manchen sittlichen Beziehungen erscheint er achtenswerth. Er war ein Feind der Heuchelei, Lügen, Aufgeblasenheit und Kriecherei, und je mehr seine Zeit in diesen Sünden lag, desto reichern Stoff bot sie den in ihm vorherrschenden Geistesgaben dar. Die alte Religion hatte sich in der Griechisch-Römischen Welt damaliger Zeit abgelebt. Die Dichtungen, in welche eine jugendliche irdische Phantasie das unklare Gottesbewufstseyn verwebt hatte, lagen auf dem gereiften Geiste der Zeit als entblätterte Blumen; nur verjährte Gewohnheit, Aberglaube, der aus dem Unglauben aufschiefst, wenn das dem Menschen niemals durchaus verleugbare Abhängigkeitsgefühl von höherer Macht erregt wird, und der Gegensatz des heidnischen Geistes gegen das Christenthum verlängerten des alten Cultus ergreistes Alter, und Goëten mifsbrauchten die alten Sagen zu ihren Betrügereien. Auch diejenige Philosophie, welche, von den tiefsten Klängen im menschlichen Geiste anhebend, das Höchste zu erreichen gesucht, hatte das wahrhafte Gut nicht erreichen können. Da sie deshalb ihren Jüngern nicht göttliche Kraft zuzuwenden vermochte und ihnen doch als Götter auf Erden, erhaben über die gewöhnlichen Bestrebungen der Menschen, zu wandeln gebot: so machte sich die Sinnlichkeit desto mehr geltend, und gegen die hochfahrenden Lehren, z. B. der Platoniker und Stoiker, bildete der Philosophen Leben einen kläglichen Gegensatz. Diese Philosophie hatte meist einen Bund mit der alten Volksreligion gemacht, sie zu vertheidigen. Aber solcher Bund war doch ein unnatürlicher, weil aus dem Erblassen der Volksreligion die Philosophie aufgeblüht war und sie die concreten Göttergestalten in ihren Systemen zu Welt- und Naturkräften aufgelöst hatte. Auch der Staat, dessen jugendliche Kraft mit der jugendlichen Religion sich verzweigte, war gealtert: es fehlte die einfache keusche Bürgertugend der Vorzeit, der Reichthum wurde vergöttert, in den Pallästen und an den Tafeln der Grofsen, die ihre Schätze prahlerisch ausstellten, afs ein Heer von Schmeichlern, unter diesen von den irdischen Dingen erhaben redende Philosophen, das Brod. Lucian kehrte gegen diefs Alles seinen beifsenden Spott: er schonte eben so wenig die Göt-

ter, als die Menschen, die Philosophen so wenig, als die Laien, die hochmüthigen Reichen so wenig, als die Augendiener an ihren Tafeln. Die hierin sich aussprechende Neigung zur Wahrheit und Nüchternheit verdiente gröfseres Lob, wenn man nicht zugleich in Lucians Polemik gewifs würde, dafs er sowohl den Glauben an die mögliche Gestaltung einer grofsartigen Lebensidee, als die Sehnsucht nach derselben verloren habe. Sonst hätte er sein Haupt verhüllt und getrauert; aber er hat sich das Democritische Theil erwählt. Für einen ächten Weisen gilt ihm, wer, von den Höhen, welche dem Menschen zu erreichen vergönnt sind, sich abwendend, sein Leben practisch gut ordnet, sich bei der Unbeständigkeit der gröfsern äufsern Glücksgüter an den kleinen zu genügen weifs, die gröfsern indefs, wenn sie sich ihm bieten, nicht ungenutzt läfst, für das gröfste Gut aber achtet, sich so viel als möglich unabhängig gemacht zu haben von dem Aeufsern, von den Begierden, durch welche die Menge das Leben sich trübt, von den eitlen Hoffnungen, an die sie sich hängt, und in dem Bewufstseyn der eigenen Freiheit und Sicherheit die unstät, rastlos um den Pol des Glücks sich Umhertreibenden zu verlachen. Der Inbegriff dieser schalen Weisheit ist aus mehrern Stücken des Lucian gesammelt. Im Hauptsächlichsten findet sie sich ausgedrückt z. B. im *Menippus* als Ausspruch des Tiresias: *Ὁ τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος καὶ σωφρονέστερος, ὡς τῆς ἀφροσύνης παυσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν καὶ τέλη καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν, καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λῆρον ἡγησάμενος, τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως, τὸ παρὸν εὖ θέμενος, παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς.* Es läfst sich hiernach ersehen, was den Lucian besonders in den Schriften des Epicur anzog. Nicht die wenigen speculativen Lehren von der Welt, welche Epicur zuversichtlich behauptete, auch nicht seine Meinung von den Göttern, dafs sie, menschenähnlich an Gestalt, in seliger Abgeschiedenheit von allen Weltgeschäften sich befänden (Lucian liefs jenes dahingestellt[57]), und gegen dieses kann sogar Spott aus seinen Göttergeschichten abgeleitet werden), dem Lucian gefiel an dem Epicur das Handgreifliche seiner Philosophie, sein skeptisches Verhalten in Betreff der Physik und am meisten sein Bestreben, die Menschen von dem Aberglauben, von den Wahngebilden eitler Furcht und eitler Hoffnung zu befreien, und ihnen Vorschriften zu ertheilen, mittelst

---

57) Vergl. den *Hermotimus*.

welcher sie zwischen den Klippen des Lebens am behaglichsten durchfahren könnten. Lucian war aber dem Epicur nicht dergestalt ergeben, um über alle andere Philosophen den Stab zu brechen. Er sagt ja selbst, dafs er, einer Biene gleich, aus allen Philosophieen Honig gesogen habe; er hatte ein Gefühl für die Geistes- und Lebenskraft alter Philosophen, z. B. des Pythagoras, Socrates, Plato und Aristoteles, wenngleich er glaubte, dafs sie in ihrem Denken zu hoch gestrebt. Aus seiner Zeit hat er mit Vorliebe die Characterzeichnung des Platonikers Nigrinus entworfen und auch einen Mann im Cynischen Gewande, den Demonax gefeiert, so geringschätzend er sonst über die Cyniker spricht. Sein Maafsstab zur Beurtheilung der Philosophen seiner Zeit war das: *non temere,* ob sie nämlich das Speculative nicht aus blindem Zugreifen, sondern aus Ueberlegung sich angeeignet, dadurch gegen den Aberglauben sich gewaffnet und auf festem Erdboden zu wandeln nicht verleugnet hätten.

Ein Mann von solcher Denkweise und solchem Character mufste in Celsus, dem Gegner der Christen, manches Anziehende finden. Auch Celsus war blindem Glauben und Aberglauben feind, er wollte Alles, was man geistig sich aneignete, zuvor verständig geprüft wissen; auch er stand in bedeutendem Gegensatze gegen die Sagen der Volksreligion; auch er sah in blindem Glauben, blinder Furcht und eitlem Hoffen dem wahren Glücke der Menschen entgegenstehende feindliche Mächte; auch er schmähte Hochmuth, Prahlsucht und Schmeichelei, war Freund eines wohlgeordneten, das Aeufsere verständig benutzenden Lebens und hatte eine der Lucianischen entsprechende Gabe des Witzes und Sarcasmus. Er war freilich, was Lucian nicht war, dem speculativen Platonismus anhängig; die Volksreligion hing noch durch ein dünnes Band mit seinen speculativen Sätzen zusammen, und seine Schätzung der menschlichen Dinge mufste auch von der Schätzung des Lucian abweichen: aber wo so viel Verwandtes erscheint, läfst sich doch annehmen, dafs diese Verschiedenheiten die Freundschaft nicht mögen gehindert haben. Sehen wir noch insbesondere auf den *Pseudomantis*: so enthält die Stelle, in welcher Lucian über den Character seines Freundes sich ausdrückt, Nichts, was nicht im Sinne des Lucian auf den Gegner der Christen bezogen werden dürfte: „Diefs Wenige aus Vielem, o Freund, habe ich Beispiels halber dir schreiben zu müssen geglaubt, sowohl um dir gefällig zu seyn, einem Genossen und Freunde, welchen ich am meisten von allen bewundere wegen

seiner Weisheit und Liebe zur Wahrheit, seiner Sanftmuth und Milde, der Ruhe seines Lebens und seiner Biederkeit gegen die Freunde" u. s. w. 58). Man kann etwa nur mit Neander das Bedenken aufwerfen, dafs doch Celsus in seiner Schrift gegen die Christen sehr heftig auftrete, von Sanftmuth, Milde und Ruhe des Lebens Nichts verrathe. Aber wie auch Neander diefs Bedenken niederschlägt, Heftigkeit gegen Solche, die man für verderblich hält und deshalb aus allen Kräften bekämpfen zu müssen glaubt, braucht nicht gerade ein fortgehender in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen sich offenbarender Characterzug zu seyn. Vorzüglich gut aber scheint es Celsus, dem Gegner der Christen, zu eignen, dafs er den Lucian zu der Lebensbeschreibung des Goëten Alexander ersucht und, wie Lucian von seinem Freunde sagt, Bücher gegen die Magie geschrieben habe 59). Denn in der Schrift des Celsus kehren die Schmähworte *Goëtismus* und *Goët* immer wieder. Celsus hatte nach seinen eigenen Worten sich angelegen seyn lassen, die Art solcher Betrüger kennen zu lernen; er liefs sich darauf ein, sie zu überführen und zum Bekenntnifs ihrer wahren Zwecke zu bringen 60). Es ist offenbar Manches, was für die Identität des

---

58) ***Pseudomantis***, p. 118 sq.: *Ταῦτα, ὦ φιλότης, ὀλίγα ἐκ πολλῶν δείγματος ἕνεκα γράψαι ἠξίωσα, καί σοι μὲν χαριζόμενος, ἀνδρὶ ἑταίρῳ καὶ φίλῳ, καὶ ὃν ἐγὼ πάντων μάλιστα θαυμάσας ἔχω, ἐπί τε σοφίᾳ καὶ τῷ πρὸς ἀλήθειαν ἔρωτι, καὶ τρόπου πραότητι, καὶ ἐπιεικείᾳ καὶ γαλήνῃ βίου, καὶ δεξιότητι πρὸς τοὺς συνόντας.* Siehe oben S. 67.

59) P. 85.: *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς τοῦτο ἐπινενοημένα, ὧν οὐκ ἀναγκαῖον μεμνῆσθαι ἁπάντων, — καὶ μάλιστα σοῦ, ἐν οἷς κατὰ μάγων συνέγραψας, καλλίστοις τε ἅμα καὶ ὠφελιμωτάτοις συγγράμμασι, — — ἱκανὰ παραθεμένου καὶ πολλῷ τούτων πλείονα.*

60) VII. 9.: *Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸν τρόπον τῶν ἐν Φοινίκῃ καὶ Παλαιστίνῃ μαντείων ἐπαγγέλλεται φράσειν ὁ Κέλσος, ὡς ἀκούσας καὶ πάνυ καταμαθών.* — Betrügerei durch Weissagungen erschöpfte zwar nicht das ganze Goëtenhandwerk: aber zwischen ihr und den übrigen Goëtenkünsten ist doch eine so enge Vergesellschaftung, dafs Jemand, der die erste Art der Betrügerei erforschte, auch in die übrigen Arten einzudringen veranlafst seyn mufste. Es sind aus VII. 9. die Worte: *Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸν τρόπον τῶν ἐν Φοινίκῃ καὶ Παλαιστίνῃ μαντείων ἐπαγγέλλεται φράσειν ὁ Κέλσος*, u. die Worte des Celsus: *Ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνώρισμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν*, mit den Worten des ***Pseudomantis*** zu vergleichen: *Ὁ δὲ φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷαι γένοιντ' ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους, οὐκ εἰδότας, ὅ,τι λέγοι* (p. 77.). Dann die Worte VII. 11.: *Δοκεῖ δέ μοι πάντη δῆλον εἶναι τὸ τοῦ Κέλσου ψεῦδος, ὅτι οἱ δῆθεν προφῆται, ὧν αὐτήκοος ἐγένετο, ἐλεγχθέντες ὑπὸ Κέλσου, ὡμολόγησαν αὐτῷ οὗτινος ἐδέοντο, καὶ ὅτι ἐπλάσσοντο λέγοντες ἀλλοπρόσ-*

Gegners der Christen mit dem Freunde des Lucian spricht. Von diesen Gründen aus entsteht der Gedanke, ob nicht auch das, was Lucian im *Pseudomantis* zum Lobe des Epicur sagt, zu Celsus, dem Gegner der Christen, gesprochen seyn könne, und die Vermuthung, es möge der Bericht und die erste Meinung des Origenes über den Celsus aus dem Lucian einen gewissen Anhalt gewinnen, ohne doch die vorher entwickelten philosophischen Ansichten des Celsus aufzuheben.

Da Celsus nicht meinte, dafs die Weisheit einem Philosophen allein ihr Gut zugewendet und vor den übrigen Menschen es verborgen, sondern dafs sie in den Urvölkern des Menschengeschlechtes ihren Logos niedergelegt habe, dessen anfänglich rohe Aeufserungen von den Hellenen unter der Leitung von Dichtern und Philosophen ausgebildet seyen: so ist es an sich nicht unglaublich, dafs er auch die Schriften des Epicur darauf angesehen, ob nicht auch in ihnen Momente der Wahrheit sich finden. Und wir könnten jetzt mit einer gewissen Zuversichtlichkeit in der Schrift des Celsus Anknüpfungspuncte an Lehren des Epicur suchen, und annehmen, was wir zuvor als eine reine Möglichkeit auf sich beruhen lassen mufsten: Celsus habe seine Ansicht von der Magie nicht ohne Anregung des Epicur gewonnen; es habe ihm auch der Satz an der Spitze der *κύριαι δόξαι* gefallen: *Τὸ μακάριον καὶ οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται*, ohne dafs er deshalb die Lehre von der Vorsehung habe leugnen wollen; er habe dem Epicur Recht gegeben in der Abschätzung des menschlichen Lebens, dafs blinde Furcht und eitle Hoffnung zwei feindliche Hauptmächte seyen, welche dem Menschen die Zufriedenheit des Lebens entwenden, ohne doch weiter gehend dem Menschen das Gottesbewufstseyn und die Hoffnung der Unsterblichkeit für den Geist nehmen zu wollen; er möge in der Epicureischen Lehre, die Güter des Lebens überlegend zu benutzen, manches Wahre gefunden haben, ohne doch den Lebenszweck in die Lust zu setzen. Es ist denkbar, dafs Celsus Manches aus den Schriften des Epicur sich aneignete, indem er es in den Zusammenhang der Grundzüge des Platonischen Systems aufnahm: diese Aneignung würde ihm den Character und Namen eines Platonikers nicht nehmen.

Aber durch diese Bemerkungen ist nur die Möglich-

αλλα, und im *Pseudomantis* die Worte, mit welchen Lucian seine Beschreibung von den Betrügereien der Goëten Behufs der Weissagungen einleitet: *Ἄκουε τοίνυν, ὡς ἔχοις ἐλέγχειν τὰ τοιαῦτα* (p. 84.).

keit aufgezeigt, dafs Celsus, seines Platonismus ungeachtet, einigermafsen die Bestrebungen des Epicur würdigen durfte: aber in solche Lobsprüche, als Lucian über die *κύριαι δόξαι* des Epicur erhebt, konnte ein Platoniker nicht einstimmen, eben so wenig zugeben, dafs Epicur allein mit Wahrheit das Schöne erkannt habe. Indessen bliebe noch, um auf dem begonnenen Wege der Identificirung fortzugehen, die Auskunft, es seyen wirklich jene Lobeserhebungen nicht ganz im Sinne des Celsus, sondern nur des Lucian gewesen. Oft spricht ja der Freund gegen den Freund ein Urtheil aus, welchem dieser nur in beschränktem Sinne Beifall geben kann. Auffallend scheint es endlich, dafs Lucian gegen einen Platoniker von Platonikern ironisch sollte gesprochen haben, der Goët hätte im Pontus mit den Anhängern des Plato in tiefem Frieden gelebt[61]): aber einem Manne von freierem philosophischen Geiste läfst es sich auch zutrauen, dafs ihn die Rüge eines Aberglaubens selbst an denen nicht beleidiget habe, mit welchen er in wesentlichen Puncten derselben Ueberzeugung war.

Ich kann nach dem Gesagten es nicht undenkbar finden, dafs Celsus, der Christen Gegner, der Freund des Lucian gewesen sey. Manches freilich sieht unwahrscheinlich aus, am unwahrscheinlichsten, dafs Lucian nicht die volle Beistimmung seines Freundes zu dem Lobe des Epicur habe voraussetzen können. Aber das Unwahrscheinliche ist nicht immer das Falsche. Es giebt noch *ein* Mittel, sich die Differenzen zu vermitteln, die Annahme, Celsus sey vom Platonismus zum Epicureismus übergegangen. Diefs hiefse freilich den Knoten zerhauen, anstatt ihn aufzulösen, würde von mir aber der dritten Auskunft, Celsus habe in seiner Schrift gegen die Christen seine Ueberzeugung verstellt, vorgezogen werden. Aber der Knoten ist ja auch nicht sicher geschürzt: kein objectives Zeugnifs verbürgt die Identität des Christengegners mit dem Freunde des Lucian. Wie in seiner Denkweise und in seinem Character manches Berührende mit der Denkweise und dem Character des Lucian erscheint, so auch manches Gegensätzliche, und aus dem *Pseudomantis* ist noch besonders bemerkenswerth, dafs einige Mal die Christen als von der Arglist des Goëten und dem Fanatismus seiner Anhänger Verfolgte erwähnt werden[62]).

61) Pag. 89.: *Οἱ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα, — — καὶ εἰρήνη βαθεῖα πρὸς ἐκείνους ἦν.*

62) Siehe die Stellen oben S. 66.

Wenn Celsus, der Christengegner, der Freund des Lucian war: sollte man nicht an einer von jenen Stellen eine Beziehung des Lucian auf die Schrift seines Freundes gegen die Christen erwarten, oder die Verwahrung, mit jenen Stellen keineswegs für die Christen Partei machen zu wollen? Was in dem Gegner der Christen am meisten auf den Freund des Lucian hinweist, ist seine Aufmerksamkeit und Erbitterung auf Magie und Goëtismus; aber wie wäre es unmöglich, dafs zwei gleichzeitige Männer desselben Namens ähnlichen Hafs gegen eine so verbreitete betrügerische und abergläubische Richtung der Zeit gehabt hätten? Erwägt man endlich in Betreff des Epicureismus die Schwierigkeiten, über welche man, den Gegner der Christen für den Freund des Lucian haltend, hinwegsehen mufs: so fühlt man sich wieder der Annahme zugewendet, dafs der Celsus des Origenes von dem Celsus des Lucian unterschieden sey. Nach jeder Seite hin sind anziehende, aber von jeder Seite auch abstofsende Momente; man kommt aus dem Schwanken nicht heraus, und je nachdem man das Anziehende oder das Abstofsende erwägt, wird man geneigter oder abgeneigter seyn, in dem Celsus des Origenes den Freund des Lucian zu finden und das Wahre der Sache endlich auf sich beruhen lassen. Mit Zuversicht wird man aber behaupten dürfen, dafs Celsus, als er gegen die Christen schrieb, kein Epicureer gewesen seyn könne, dafs eine Verstellung, wie Origenes sie seinem Gegner Schuld giebt, nicht annehmbar sey. Das Letzte ist auch allein von einiger gegenwärtigen Bedeutung. Man folgt allerdings der Schrift des Celsus mit mehr Interesse, wenn man voraussetzen darf, er habe vom Standpuncte wirklicher positiven Ueberzeugung aus das Christenthum bekämpft und nicht positive Gründe aufgerafft, die für ihn selbst nur Wahn waren.

Von der Untersuchung, ob der Gegner der Christen der Freund des Lucian gewesen sey, ist die Frage zu unterscheiden, ob er als der dem Origenes genannte Epicureer, welchem Origenes noch zwei andere Schriften gegen die Christen beilegte, zur Zeit des Hadrian und später gelebt habe. Es ist gar nicht so zweifelslos, dafs der Freund des Lucian jener genannte Epicureer war. Die Zeitbestimmung des Origenes erhebt sogar einige Schwierigkeit dagegen. Man denkt nach derselben zunächst, dafs die rechte Lebensblüthe des Epicureers in die Regierungszeit des Hadrian fiel. Lucian schrieb den *Pseudomantis* unter dem Commodus. Sein Freund hätte sich also zum Mindesten im abgestumpften Greisenalter befinden

müssen. Wir können uns aber nach dem, was Lucian über seinen Freund äufsert, diesen nur in frischer Bewegung des Geistes und noch lebenskräftig denken. Indessen ist diese in der Zeitbestimmung liegende Schwierigkeit keine bedeutende. Man kann annehmen, dafs der Freund des Lucian schon unter der Regierung des Hadrian in das Mannesalter trat, und doch behaupten, dafs er bei der Abfassung des *Pseudomantis* die Jahre noch nicht überschritten hatte, in welchen ihm eine Schrift, wie jene Lebensbeschreibung des Goëten, lebhaftes Interesse geben konnte, und besonders, wenn man den Celsus des Origenes von dem Celsus des Lucian unterscheidet und in diesem einen Epicureer erkennt, wird man sich dahin entscheiden, der letztere Celsus sey jener von Origenes bezeichnete Epicureer gewesen, um nicht drei Zeitgenossen desselben Namens, alle drei Philosophen, und zwei Anhänger derselben Philosophie annehmen zu müssen. Hier ist nur noch die Frage zu beantworten: einmal vorausgesetzt, die Richtigkeit des erstgemachten Versuches, den Celsus des Origenes mit dem Freunde des Lucian zu identificiren, würde es sich vertheidigen lassen, dafs er jener dem Origenes genannte Epicureer gewesen sey? Auch diefs scheint mir nicht unmöglich, obwohl auch im Falle der Verneinung jene Hypothese nicht umgestürzt würde. War Celsus ein Platonischer Philosoph freierer Richtung, als viele Andere; war es bekannt, dafs er die Schriften des Epicur nicht verachtete und in mehrern Puncten, besonders in Betreff der Magie, ihnen beipflichtete: so konnte er leicht bei beschränkten Eiferern für die Platonische Philosophie, bei Goëten und bei Abergläubischen in den Ruf des Epicureismus kommen und dieser Ruf sich fortpflanzen, obwohl er kein Epicureer war. Die letzte noch übrige Frage wäre endlich, ob Celsus auch die beiden Schriften verfafst habe, auf welche Origenes zuerst die Meinung von dem Epicureismus gründete. Unmöglich halte ich auch diefs nicht. Origenes entdeckte wenigstens, wie wir an mehrern Beispielen bemerken konnten, in der von ihm widerlegten Schrift gegen die Christen zu leicht Epicureismus. Möglich, dafs er auch über jene Schriften zu rasch sein Urtheil abschlofs. Aber es hat doch mit ihnen eine eigene Bewandtnifs. Es ist auffallend, die Beziehung auf sie in dem Werke des Origenes ganz verschwinden zu sehen, da er dem Wunsche des Ambrosius gemäfs zuerst die Absicht hatte, nachdem er mit dem λόγος ἀληθής den Anfang gemacht, auch sie zu widerlegen, und den Ambrosius schliefslich bittet,

ihm eine ihm noch nicht bekannte Schrift des Celsus, wenn anders Celsus sie herausgegeben, zu verschaffen, damit auch auf diese geantwortet werden könne. Es scheint, als sey Origenes ganz von der Meinung zurückgekommen, dafs Celsus jene beiden Schriften verfafst habe. Wurden sie vielleicht, von einem andern, unbekannten Verfasser stammend, Celsus, dem schriftlichen Vorkämpfer gegen das Christenthum, beigelegt? läfst sich aus der Stelle IV. 36.[63]) vielleicht noch eine Vermuthung von der ursprünglichen Anonymität ihres Verfassers schöpfen?

Aber wir tauchen ein in Vermuthung über Vermuthung. Es ist bei dem Mangel an geschichtlichen Merkzeichen unmöglich, über alle sich hier aufdrängende Fragen ins Klare zu kommen. Als sicheres Resultat dieser Untersuchung stellt sich nur dieses heraus: Aeufsere Gründe zwingen uns nicht, den Celsus, *indem er seine Schrift gegen die Christen schrieb*, für einen Epicureer zu halten, und innere aus der Schrift selbst genommene Gründe verbieten es uns.

Die Schrift des Celsus enthält, aufser der Einleitung, in welcher einige vorläufige, nachher gründlicher wiederholte Angriffe auf das Christenthum und die demselben nahe stehende Jüdische Religion gemacht werden, zwei Haupttheile: eine von Celsus erdichtete Rede eines Juden an Jesus und seine Jünger und die Judenchristen, und die Polemik, welche Celsus selbst vertritt. Die Einführung des Juden erklärt sich aus dem Wunsche des Celsus, die Christen von zwei Puncten aus zu schlagen: vom Standpuncte des Judenthums und von seinem eigenen philosophischen, oder zuerst, bei Anerkennung der Idee des Christenthums, ihre durch Jesus vollbrachte Verwirklichung zu bekämpfen, dann die Unmöglichkeit der Idee darzuthun. Denn in der Rolle des Juden mufste Celsus mit den Christen auf ein gemeinsames Gebiet des Glaubens treten, die Lehre von der Sendung des Messias anerkennend; aber er bemüht sich aus der Geschichte des Erlösers zu zeigen, dafs Jesus nicht der verheifsene Messias gewesen sey, indem er theils, Evangelische Berichte scheinbar oder wirklich anerkennend, durchzuführen sucht, wie wenig eine so beschriebene göttliche Offenbarung der Idee des Göttlichen entspreche, theils diejenigen Erzählungen aufserordentlicher Thatsachen und Umstände aus dem Leben des Herrn, denen er mit der ersten Behandlung nicht beikommen

---

63) *Ὁ δὲ Ἐπικούρειος Κέλσος (εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας).*

konnte, mit mythologischen Sagen vergleicht, auf viele derselben anwendbar hält, ohne verbürgte Zeugnisse findet, theils endlich Manches von dem, was nach dieser Kritik noch von Jesu Leben und Wirken übrig bleibt, geradezu für untergeschoben erklärt, mit Jüdischen Erdichtungen ergänzt und hierdurch eine natürliche Geschichte Jesu vollendet. Dem ersten Angriffe verfällt sogleich die Evangelische Erzählung von Jesu Empfängnifs und Geburt. Auch die Nachricht von der Flucht nach Aegypten fällt durch dieselbe Wendung. „Darf ein Gott den Tod fürchten?" Nur um zu spotten, läfst Celsus den Einwand hören, dafs doch ein Engel die Flucht befohlen habe. Denn konnte Gott nicht auch daheim seinen Sohn bewahren? Besonders willkommen ist dem Celsus Alles, was von der so vielen Entbehrungen und Verfolgungen ausgesetzten, zum Theil unscheinbaren und obdachlosen Lebensweise des Herrn überliefert war. Er hält die Vorstellung entgegen, dafs der Sohn Gottes gleich der aufgehenden Sonne unmittelbar von Allen hätte an seinem Lichte erkannt werden müssen, und die Weissagungen der Propheten von dem mächtigen Fürsten, dem Gebieter aller Länder, Völker und Heerschaaren. Jesus aber ging umher und lehrte, und Keiner wollte es hören; er drohte, aber Keiner nahm es zu Herzen; man forderte ihn auf, ein Zeichen seiner göttlichen Macht zu geben, aber er vermochte es nicht; mit wenigen verworfenen Menschen, Zöllnern und Fischern, irrte er hierhin und dorthin, und diese sogar vermochte er nicht fest für sich zu gewinnen, einer von ihnen wurde sein Verräther, andere verleugneten ihn. Nicht einmal also einem Anführer von Räubern, viel weniger einem tüchtigen Feldherrn kann er gleichgestellt werden, da selbst jener wenigstens seine Verbündeten in Gehorsam zu erhalten weifs. Zum Tode geführt, zeigte er keine männliche Standhaftigkeit, geschweige göttliche Erhabenheit. Vom Bacchus erzählt man, dafs er seine Feinde verlacht und verspottet habe; Jesus dagegen flehte und klagte, er wünschte den Schmerzenbecher nicht zu berühren, selbst nicht das gewöhnliche Bedürfnifs des Durstes zu beherrschen fähig, trank er noch in den letzten Stunden das dargebotene Getränk.

Bei dieser Auffassung des Lebens Jesu konnte etwas Uebermenschliches, und wäre es auch nur etwas Dämonisches, in demselben nicht mehr anerkannt werden. Es stand dem Celsus sofort frei, wie er es nachher auch thut, alle wunderbare Nachrichten von dem Erlöser theilweise aus Selbsttäuschung, am meisten aber aus Erdichtung ab-

zuleiten; aber er liebt es, dem Kämpfer zu gleichen, welcher die Gegner seine Ueberlegenheit erproben läfst, ehe er die äufsersten Streiche gegen sie führt. Das wiederholte Mittel, jenes Wunderbare zu beseitigen, ist, wie erwähnt worden, die Forderung eines unzweifelhaften Zeugnisses. Bei Jesu Taufe soll die Erscheinung eines Vogels herabgeschwebt seyn; aber welcher unverdächtige Zeuge hat sie gesehen? es soll sich eine himmlische Stimme haben vernehmen lassen; aber welcher Unverdächtige hat sie gehört? Es soll von Jesu als von einem Gottessohne geweissagt seyn. Nun lautet die Weissagung, dafs ein Sohn Gottes kommen werde, die Guten zu beglücken und die Bösen zu bestrafen. Doch diese Weissagung haben viele Schwärmer und Betrüger auf sich angewendet, und überhaupt scheint Jesus, auch als Sohn Gottes betrachtet, Nichts vor allen übrigen Menschen voraus zu haben, da nach seiner Lehre jeder gemäfs der göttlichen Vorsehung Geborne ein Sohn Gottes ist. Er soll Wunder verrichtet haben; aber wodurch sind diese von den Künsten der Goëten zu unterscheiden, die Jesus selbst verworfen hat? Er soll endlich auferstanden seyn. Dann also ist es auch glaublich, dafs Zamolxis, Pythagoras, Rampsinitus, Orpheus, Protesilaus, Hercules und Theseus aus dem Hades zurückgekehrt sind.

Aber dem Celsus ist es natürlich nicht genug, den Ueberlieferungen der Christen über Jesus nur in der Form der Ungläubigkeit und des Zweifels entgegenzutreten, sondern er zeihet sie geradehin der Unwahrheit. Als Jesus getödtet war, da, sagt Celsus, verfielen seine Jünger auf einige Kunstgriffe. Zu leugnen vermochten sie es einmal nicht, dafs Jesus verrathen worden, gelitten habe und gekreuziget sey, darum gaben sie vor, er hätte Alles vorausgewufst und den Seinigen vorausgesagt. Ferner, wie die Jünger durch diese vorgebliche Vorhersagung Jesu sein Ende glänzend zu machen gesucht, hätten sie auch in der Vorzeit eine Hinweisung auf ihn zu finden beabsichtigt, seine Genealogie zu den Königen Judäa's und den Urvätern der Goëten hinaufgeleitet, der Propheten Weissagungen fälschlich auf ihn bezogen und ihn sophistisch selbst zum Logos Gottes gemacht, endlich hätten sie sein Leben mit ausgesonnenen Wundern geschmückt. Nicht alle diese Beschuldigungen sind gleichmäfsig von Celsus motivirt, am meisten sind es noch die in Beziehung auf die Evangelischen Erzählungen von Jesu Vorherwissen von dem Verrathe des Judas und von Jesu Auferstehung. Es ist eben sowohl, meint er, unmöglich,

dafs ein vernünftiges Wesen, sey es Gott, Dämon oder Mensch, ein kommendes Unheil voraussehend, diesem nicht ausweiche, als auch, dafs der Anstifter des Unheils, wenn ihm sein Vornehmen aufgedeckt werde, nicht zurücktrete und das höhere Wissen des Voraussagenden verehre. Zugegeben indefs (diese Einräumung bezieht sich vielleicht auf eine Entgegnung mancher Christen), das Vorausgesagte habe eintreten müssen, weil der Voraussagende ein Gott gewesen: so werde ja Gott, was nicht einmal ein Mensch thue, seine Tischgenossen (Petrus wird dem Judas beiläufig zugesellt) zu Gottlosen gemacht haben. Celsus schliefst weiter: Es mufs wenigstens das Leiden des Sohnes Gottes sehr im Plane desselben und nach dem Wohlgefallen des Vaters gewesen seyn. Warum aber bittet dann der Sohn den Vater, es ihm abzunehmen? Durch diese Gründe glaubt er es hinlänglich erwiesen zu haben, dafs die Jünger das Vorauswissen Jesu von seinem Verräther und seinem Leiden erdichtet. Er bedauert die Ungeschickten, welche das einzige beschönigende Mittel, das Leiden Jesu als ein scheinbares darzustellen, übersehen und durch ihre schlecht gerathene Vertheidigung nur schwerere Anklagen auf ihren Lehrer gezogen. In Betreff der Auferstehung sagt Celsus: Jesus war, wie seine Anhänger behaupten, gesandt, um die Frommen zu erhöhen, der Sünde aber der Bereuenden sich zu erbarmen. Vor seinem Tode gelang ihm Keins von Beidem; denn Keiner wollte glauben. Sollte demnach der Zweck seiner Sendung nicht verfehlt seyn: so mufste er nach seinem Tode als Auferstandener, dem Keiner Glauben versagt haben würde, Allen sich zeigen und durch den Zusammenhang seiner Auferstehung mit seinem Tode den Tod verachten lehren. Da er aber nur einer geistesüberspannten Frau und seinen Tischgenossen heimlich erschien: so handelte er dem Zwecke seiner Sendung zuwider. Ueberhaupt erscheint dem Celsus Christi Auferstehung undenkbar, sofern sie nicht vor aller Welt seine göttliche Macht bewähren und diejenigen, welche ihn verurtheilt hatten, zur Strafe ziehen sollte. Mit Hohn fügt er hinzu: War indessen so Viel daran gelegen, dafs Jesus nach seinem Tode trotz seiner Auferstehung in Verborgenheit bliebe: so hätte er sofort vom Kreuze verschwinden können, und Alle würden seine Göttlichkeit erkannt haben; oder ging die Absicht, verborgen zu bleiben, noch weiter: so mochte auch die himmlische Stimme, die ihn für den Sohn Gottes erklärte, gespart werden. Indem Celsus die Auferstehung Jesu durch diese Dialectik als unhaltbar nachge-

wiesen glaubt, bezeichnet er eine dreifache Möglichkeit ihrer Erdichtung. Vielleicht war die geistesüberspannte Frau, welche zuerst die Erscheinung hatte, vermöge einer eigenthümlichen Beschaffenheit geneigt, sich diese in Träumereien vorzustellen, oder, weil sie nach einer solchen Erscheinung Verlangen hatte, gelang es ihr, diese durch eine Sinnentäuschung zu gewinnen, oder, was am wahrscheinlichsten ist, sie wollte ein Wunder erdichten und andern Betrügern in die Hände spielen. Doch nicht immer giebt Celsus sich die Mühe, durch solches Gerede Dichtung in der Evangelischen Ueberlieferung aufzudecken, sondern er läfst sich auch an einem einfachen: *„So war es"*, genügen, wenn er den Ursprung von den Krankenheilungen, den sich vervielfältigenden Broden und andern Wundern in den *τερατευσαμένοις μαθηταῖς* findet.

Hiernach können wir uns, mit Hinzunahme mancher einzelnen Bemerkungen in der Schrift gegen die Christen, folgende natürliche Geschichte Jesu und Entstehung des Christenthums im Sinne des Celsus bilden: Jesus war von geringer Herkunft, von seiner Mutter, die, von ihrem Manne verstofsen, umherirrte, heimlich geboren. Dürftigkeit zwang ihn, sich nach Aegypten zur Zimmerarbeit zu verdingen. In Aegypten erwarb er sich die Kenntnifs einiger Künste und Naturkräfte, wegen welcher die Aegypter sich rühmen, und er benutzte diese, nachdem er in sein Vaterland Palästina zurückgekehrt war, sich für einen Gott auszugeben. Obgleich die Verkündigung im Allgemeinen erfolglos war: so liefsen sich doch einige niedrige, aber zu Abenteuern aufgelegte Menschen durch seine Versprechungen und manche von ihm verrichtete auffallende Thaten anlocken, sich mit ihm zu verbinden und die Begleiter seines unstäten, verfolgten Lebens zu seyn. Sie hatten, wie Jesus selbst, auf zeitlichen Vortheil gerechnet. Als aber diese Erwartung unbefriedigt blieb, lieferte einer von den Jüngern, des bisherigen Treibens müde, ihn in die Hände seiner Feinde. Jesu kam seine Verhaftung durchaus unerwartet. Von den übrigen Jüngern hatte keiner die Anhänglichkeit, sein Schicksal zu theilen. Sie verleugneten ihn, entflohen, liefsen ihren Lehrer und Führer, ohne einen Versuch zu seiner Vertheidigung zu machen, an's Kreuz schlagen.

Einem solchen Ausgange seines Lebens, scheint es, konnte kein Emporkommen des Christenthums folgen. Nun aber zeigte die Geschichte das Gegentheil. Dieselben Jünger, welche flüchtend den Lehrer in seiner Feinde Händen gelassen, traten mit begeistertem Preisen sei-

nes Lebens und seiner Werke kühn und den Tod verachtend hervor, und ihre Verkündigung zog Schaaren auf Schaaren herbei. Celsus staunt über diefs Wunder, nach seinem Ausdrucke über diese unbegreifliche Thorheit. Er findet sich in einen Gegensatz gestellt, in welchem er umsonst zuerst nach einer Vermittelung sich umsieht. Indessen er versucht ihn zu heben: die vermeintliche niedrige Sinnesart der Jünger dient ihm zur Vermittelung. Unzufrieden, wie sie waren, mit jeder Ordnung der Dinge, voll steigender Begierde, das Ziel, wovon sie sich zurückgeworfen sahen, zu gewinnen, begaben sie sich wieder auf die alte Bahn; Jesus, obwohl sie von ihm getäuscht waren, wurde ihnen von Neuem durch die Gemüthsverwandtschaft theuer, und so Viel sie an der Wirklichkeit seines Lebens vermifsten, ergänzten sie durch Erdichtungen. In ihrem gewaltsamen Eingreifen in bestehende Verhältnisse gingen sie weiter, als Jesus. Denn Jesus blieb eigentlich im Judenthum: er empfing von einem Juden die Taufe, beobachtete die Jüdischen Gebräuche und nahm Theil an den Opfern. Seine Jünger aber verachteten diefs. Um so mehr, weil ein Abfall von dem Judenthume gar nicht in dem Plane Jesu gelegen habe, tadelt der Jude die Judenchristen, welche von demselben sich losgesagt. Er macht diese darauf aufmerksam, wie ungereimt es sey, dafs dem Befreier Christus diejenigen, welchen er verheifsen worden, haben ungläubig seyn sollen, und spricht endlich in feierlichen Worten die Hoffnung aus, dafs die Juden werden auferstehen und von dem Messias in die Ewigkeit geführt werden, zum Erweise, dafs Nichts bei Gott unmöglich sey.

Der Jude konnte vom Schauplatze abtreten. Er hatte, was Celsus zunächst wollte, zu zeigen gesucht, wie unangemessen es sey, die Hoffnung auf einen himmlischen Gesandten in Jesus erfüllt zu sehen, und dagegen den Anfang des Christenthums, so weit dieser auf Jesus und seinen Jüngern beruhte, in das ungünstigste Licht gesetzt. In seiner *eigenen* Person strebt Celsus den beginnenden Sieg zu vollenden. Seine Rede zerfällt in *zwei* Haupttheile, in denen freilich manche Seitenstücke sich befinden. *Zuvörderst* will er darthun, dafs nicht nur Jesus fälschlich für den Messias angesehen, sondern dafs überhaupt die Jüdisch-Christliche Vorstellung von dem Messias die Ausgeburt eines unverständigen Denkens sey, mithin die Grundlage des Christenthums, aufser der Ermangelung eines geschichtlichen Anhaltes, auch die unwiderlegliche Stimme der Vernunft gegen sich habe. Im *zweiten*

Theile betrachtet er die Christliche Lehre im Einzelnen. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich, dafs die Christen von einem doppelten Vorwurfe getroffen werden, einmal, weil, wie die Grundlage, auch die weitere Ausführung ihrer Lehre widersinnig ist, dann weil sie sogar diese widersinnige Lehre einer Entwendung und Entstellung Griechischer Weisheit verdanken. — Gegen das Ende geht Celsus zu apologetischen Bemerkungen für die Volksreligion über.

Indem Celsus mit der Bemerkung, der ganze Streit der Juden und Christen über den zu erwartenden oder schon eingetroffenen Messias gleiche dem Kampfe über des Esels Schatten, sein *erstes* Hauptthema eröffnet, wird er sofort zu einem Querzuge, einer Abschilderung der Christen, veranlafst, von der Versicherung ausgehend, dafs die Sucht zu streiten Juden und Christen gemeinsam sey und die Christen in Allem bis auf den gleichen Namen swiespältig gemacht habe. Es vollendet diese Schilderung die Nachweisung der eigentlichen Beförderungsmittel des Christenthums. Manches ist Wiederholung von früher Gesagtem; neu hinzutretend ist die Beschuldigung blinder Furcht und blinden Glaubens. Die Schreckbilder, die Celsus in dem Munde Jesu und der Jünger für Betrug halten konnte, die Schreckbilder von einem zukünftigen göttlichen Gerichte, einem ewig die Ungläubigen brennenden und sie verzehrenden Feuer, sind es zum Theil, welche so Viele den Christen zugesellen, dann aber der blind zugreifende Glaube. Celsus bedient sich ähnlicher Vergleiche, wie oben, wo er das Aufserordentliche der Thaten und des Lebens Jesu durch Entgegenstellung heidnischer Sagen wankend machen wollte. Aber wenn er dort nur schlofs, es sey also nicht auszumachen, wo die Wahrheit und wo der Schein sich befinde: so folgert er jetzt, nur auf vorgefafster Meinung könne es beruhen, dafs die Christen, bei so reichlich dargebotener Wahl unter durchaus Aehnlichem, gerade an Jesus sich angeschlossen. Zu einem noch gewichtigern Zeugnisse für die letztere Beschuldigung gebraucht er die Worte der Christen, womit sie die Unterrichteten, Einsichtigen und diejenigen, welche nach einem tadellosen Leben streben, von ihrer Verbindung abwehren, dagegen die Ungebildeten, Stumpfsinnigen und Lasterhaften anlocken und auf diese die Sendung ihres Gottes beschränken, zum Erweise, was es mit ihren Vorträgen für eine Bewandtnifs habe. Unmöglich können Rohheit, Stumpfsinn, Lasterhaftigkeit Vorzüge in den Augen Gottes seyn und die Richtung seiner helfenden Thätigkeit bestimmen, da zumal die Erfahrung

lehre, dafs von dem allgemeinen Hange der Menschen zur Sünde selbst die beziehungsweise Guten sich nicht ganz zu befreien vermögen, viel weniger also diejenigen, bei welchen jener Hang zu offenbaren Lastern ausgeschlagen sey. Freilich meint Celsus, auf die Christliche Lehre von der Kraft der Reue zur Vergebung der Sünden deutend: wer sich grofser Schuld bewufst sey, werde jammern vor Gott, während der Unbescholtene freimüthig zu ihm hinaufblicke; aber fern sey es, dafs Gott dadurch geschmeichelt oder erweicht, der Gerechtigkeit Etwas vergeben und jedem rechtschaffenen Richter unter den Menschen nachstehen werde. Die Entgegnungen, dafs bei Gott Nichts unmöglich sey und dafs die Weisen eben durch die Weisheit verblendet werden, betrachtet Celsus als die letzten Anstrengungen einer von der Vernunft in die äufsersten Schlupfwinkel zurückgedrängten, aber sich behaupten wollenden Unvernunft. Eine eindringliche Ermahnung an die Christlichen Lehrer, so wie Vergleichungen mit ihnen von Goëten, geheimnifsvollen Handwerkern und ehrwürdigen Mystagogen machen diesen Theil des Buches zu einem der lebendigsten.

Celsus knüpft sein Hauptthema, dafs ein Messias im Sinne der Juden und Christen undenkbar sey, hierauf wieder an, und zwar unterscheidet er in dem Glauben seiner Gegner, die er im Allgemeinen darum für so thöricht hielt, weil sie ein persönliches himmlisches Wesen unter den Menschen auftreten lassen wollten, zwei Meinungen: die eine, dafs das himmlische Wesen nach seinem höchsten Begriffe, dafs Gott oder ein Sohn Gottes, die andere, dafs ein Engel erschienen sey, oder erscheinen werde. Drei Gesichtspuncte nimmt er in seiner Widerlegung der ersten Meinung: den Zweck einer so gedachten Herabkunft Gottes, das Gesetz der Welt und die Natur Gottes. Man könnte, meint Celsus, als Zweck annehmen, entweder dafs Gott nachsehen wollte, wie es unter den Menschen herginge, oder dafs er, von den Menschen vergessen und darum an seiner Ehre Etwas vermissend, sich einmal zu zeigen wünschte, denen gleich, welche in neu gewonnenen Reichthümern sich gebehrden, oder dafs er die aus den Fugen getretenen irdischen Dinge wieder zurecht rücken mufste. Von diesen in Frageform angemerkten Zwecken läfst Celsus die zwei ersten durch die Christen verneinen, dem dritten, besonders auf die Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch die Gnade und das Gericht bezogen, hält er entgegen, dafs sowohl die Gerechtigkeit und Liebe als die Macht Gottes dadurch beeinträchtigt

werde. Denn hatten nicht frühere Jahrhunderte denselben Anspruch auf Gottes rettende Einwirkung, und reichte nicht ohne seine persönliche Erscheinung die göttliche Kraft aus, die Zerrüttung auf Erden in die Bahnen der Ordnung zurückzuführen? Auch müfste das Universum in Trümmer gehen, wenn Gott, die Alles tragende Macht, als ein Mensch unter Menschen wandeln wollte; denn schon die Verrückung des kleinsten Theiles in dem gegliederten Weltganzen würde die Zerstörung des Ganzen nach sich ziehen. Endlich, meint Celsus, ist der göttlichen Natur der Uebergang in das menschliche Leben zuwider. Gott, der Gute, Schöne und Glückliche, hätte den Zustand seiner Vollkommenheit und Seligkeit mit einem unseligen und verderbten Zustande vertauscht; er der Ewige und Unwandelbare, hätte, was allein der sterblichen Natur eignet, sich verändert und gewandelt. Darum kann Gott nicht wahrhaft Mensch geworden seyn. Wäre er also, wie die Christen sagen, unter den Menschen erschienen: so wäre diefs nur ein Schein, eine von Gott bewirkte Täuschung gewesen, eine Herablassung, die Celsus zwar bei den Menschen in gewissen Fällen bevorwortet, bei Gott aber durchaus unstatthaft findet. Denn für einen Menschen könne es zuweilen Pflicht seyn, die Wahrheit zu verdecken, um körperlich- oder geistig kranke Freunde zu retten, oder auch Feinden zu entgehen; Gott aber habe eben so wenig Kranke und Geisteszerrüttete zu Freunden, als Feinde zu fürchten.

Hiermit erledigt Celsus den einen Theil seines Hauptthemas. Es folgt, bevor er zu dem andern Theile übergeht, wiederum ein Excurs, welcher jenem ersten in mancher Beziehung entspricht. Wie damals, beginnt er auch jetzt mit sarcastischen Bemerkungen über den Character der Juden und Christen und knüpft daran eine Polemik gegen mehrere ihm sehr widerwärtige Meinungen der Gegner. In jenem Excurse waren es die Christlichen Lehren von dem Glauben, von der Weisheit der Welt, die vor Gott eine Thorheit sey, von der Kraft der Reue und der Vergebung der Sünden, welche er zu widerlegen suchte, in diesem wendet er sich gegen die Lehren von der Weltschöpfung, von dem Verhältnisse Gottes als Richters zur Sünde und von der Abzweckung der gesammten Natur auf die Menschen, näher auf die Juden und Christen.

Es hatte nämlich Celsus nach seinem Dafürhalten Juden und Christen niedergeschlagen: aber plötzlich erheben sich die Gefallenen in Zwergsgestalt und nicht zum Trauer-, sondern zum Lustspiele antretend. Mannichfach

belebt sich die Scene. Hier kommt ein Schwarm Fledermäuse, dort ein Ameisengewimmel, wie zu einer wichtigen Berathung, unruhig aus den Löchern; hier zeigt sich ein Sumpf mit ansässigen Fröschen, dort in einem Winkel eine ernste Versammlung von Würmern. Bald beginnt ein Gerege, Geschwirre und Geröchel. Celsus versteht die Stimmen. Eine wichtige Sache steht zwischen zwei Parteien in Frage, nicht das Mein und Dein an dem Sumpfe, oder den Erdlöchern, sondern der Besitz der Welt, ja, Gottes selbst. Jede der Parteien mafst ihn sich an und spricht der andern das Eigenthumsrecht ab: ihr nur sey Himmel und Erde gegeben, zu ihr allein steige Gott, oder der Sohn Gottes herab, bei ihr begehre er sich einzubürgern, aus ihr suche er die Sündigen zu retten, ihr verleihe er, ihm durchaus ähnlich zu seyn. Kurz, es stürmt jede der Parteien, kaum Gott den Vorrang lassend, gigantisch den Himmel und verheifst Allen, die nicht zu ihr gehören, Vernichtung durchs Feuer.

Celsus fühlt, dafs diese possenhafte Vergleichung begründet werden müsse, und will darum sowohl auf die Geschichte der Juden und Christen etwas eingehen, als auch aus ihren Urkunden einige Proben geben. Er entspricht diesem Vorsatze wenigstens in so fern, als er bemerkt, die Juden seyen entlaufene Sklaven aus Aegypten, die sich, obwohl Niemand über ihre niedrige Herkunft in Zweifel gewesen, dennoch unverschämter Weise für Spröfslinge von dem Urstamme der Goëten ausgegeben und, auf ihrer Flucht in einem Winkel von Palästina angelangt, sich eine Geschichte bis zu ihrem Aufenthalte in Aegypten ausgedacht. Wie ungereimt, mifstönend diese ausgefallen sey, versucht er an einem Auszuge aus der *Genesis* zu zeigen. Es blieb noch Manches von den Juden zu sagen, und die Christen werden, aufser dafs später Einiges von ihnen einfliefst, ganz übersprungen; aber Celsus hat so viel polemischen Stoff gesammelt, dafs ihm vor der Hand Nichts näher liegt, als denselben zu verarbeiten. Nach der Bemerkung, dafs auch manche Juden und Christen an den Alttestamentlichen Erzählungen Anstofs genommen und durch allegorische Deutungen zu helfen gesucht, dafs aber die Allegorieen noch unglücklicher ausgefallen und keiner Widerlegung von ihm bedürfen, stellt er der Lehre von Gott, dem Weltschöpfer, den Satz entgegen, dafs nichts Vergängliches von Gott geschaffen sey, ihn vorzüglich gegen die Bildung des menschlichen Leibes durch Gott wendend, wie ja vornehmlich unter den Christen viele den menschlichen Leib als das wundervoll-

ste, mit dem Keime der Unvergänglichkeit begabte Werk in der körperlichen Schöpfung, als das deutlichste Zeugnifs von Gottes schaffender Allmacht ansahen. Celsus aber behauptet, dafs der Leib des Menschen um Nichts besser, als alle andere Gebilde der Materie sey und gleicher Vergänglichkeit unterworfen, und dafs nur die Seele von Gott herrühre. Dann geht er weiter zu der sittlichen Weltanschauung seiner Gegner, dafs die Sünde nicht ein Ursprüngliches und Nothwendiges in der Weltentwickelung, sondern durch die menschliche Willkür gegen den Willen Gottes hervorgetreten sey, dafs sie das Uebel zur Seite habe und beweglich sinkend und steigend auch verschiedene göttliche Gerichte und Gnadenerweisungen hervorrufe, bis zu dem grofsen Gerichte am Ende der Tage und an der Grenze der Ewigkeit, wo jeder Fromme seinen Lohn, jeder Böse seine Verdammung finden und Feuer vom Himmel die durch die Sünde entheiligte Natur verzehren werde. Hiergegen weifs er, dafs in der Welt die Uebel (zu bemerken ist, wie der Begriff der Sünde sich ihm in den Begriff des Uebels auflöst) eine nothwendige Stelle haben, stets aus demselben Grunde sich erzeugen und in dem sich immer wiederholenden Kreislaufe aller Dinge niemals sich vergröfsernd oder verringernd umherlaufen. Durch diese vorausgesetzte Nothwendigkeit der Uebel hatte man zu oft erfolglos das Bewufstseyn der Sünde vernichten wollen, als dafs dem Celsus nicht noch einige mildernde Zusätze nöthig geschienen. Er gesteht es zu, dafs diese Lehre nicht philosophisch Gebildeten schwer begreiflich seyn müsse, er will diesen wenigstens nicht ansinnen, jenen immerdar aufquellenden Grund der Uebel in Gott zu versetzen, in der Materie sollen sie ihn denken; aber indem er dann wieder zu beherzigen giebt, dafs der Einzelne nicht selbstsüchtig nach seiner Unlust das ihn betreffende Uebel abschätzen, sondern sich erheben müsse zu der höhern Betrachtung, welche lehre, wie aus den Uebeln sich das Gute erzeuge und die Harmonie des Ganzen befördert werde, mindert er den Dualismus, vielleicht geleitet von dem Gefühle der in dem menschlichen Geiste ruhenden Wahrheit, dafs es nur *ein* Princip alles Daseyns geben könne. Schliefslich sucht er die Lehre der Gegner durch Hinweisung auf das Leiden Christi zu verspotten: Gott kündige durch seinen Sohn den Juden sein Strafgericht an; aber als diese den Sohn tödten, anstatt ihn zu hören, erfahren sie kein Unheil, wogegen sie, den Zorn des Römischen Kaisers erregend, gestraft werden.

Hierauf geht Celsus in diesem Excurse zu der dritten Erörterung über, dafs in der Natur nicht der Mensch allein Zweck und alles Uebrige Mittel sey, sondern das Verhältnifs der Gegenseitigkeit obwalte. Er knüpft diese Erörterung an den Gedanken, den er schon bei der Abschätzung des Uebels ausgesprochen hatte, dafs nämlich auch hierbei der Gesichtspunct gegenseitigen Zweckes zu nehmen sey. Nun schlägt er nicht den geradesten, aber schwierigern Weg ein, um diefs Verhältnifs der Gegenseitigkeit in der Natur nachzuweisen, sondern, davon ausgehend, dafs Alles, was der Zweck eines Andern, diesem untergeordnet sey, sucht er zu zeigen, dafs die Menschen sich keines Vorzugs vor der übrigen Natur rühmen können. Besonders ergiebig war ihm hierzu die Vergleichung der Thiere mit den Menschen. Celsus läfst in dieser Vergleichung die Menschen den Kürzern ziehen, was ohne Weiteres für eine Uebertreibung seiner eigenen Meinung erklärt werden müfste, wenn auch die Sprache nicht verriethe, dafs er die Meinung der Gegner nicht allein widerlegen, sondern auch verspotten wolle, zeigend, wie leicht das Entgegengesetzte behauptet werden könne. Folgendes, nimmt er an, dürfte als Vorzug der Menschen vor den Thieren geltend gemacht werden: die Einrichtung der gesammten übrigen Natur auf die Bedürfnisse der Menschen, nicht minder die Sonne und die Gestirne und der durch sie bedingte Wechsel von Tag und Nacht, als die Vegetation der Erde zur Darreichung der Nahrung, dann die Herrschaft der Menschen über die Thiere, darin erkennbar, dafs die Menschen den Thieren nachstellen, sie fangen, tödten und verzehren, ferner die geistigen Kräfte der Menschen, der Verstand, welcher die Lebensverhältnisse durch Stiftung der Gemeinwesen ausgebildet habe, das magische Vermögen, wodurch geheimnifsvolle Heilmittel in der Natur gefunden werden, endlich die Ideé des Göttlichen und Sittlichen in dem menschlichen Geiste. Hiergegen läfst Celsus seine Dialectik spielen. Auch den Thieren (beispielsweise werden die Fliegen und Ameisen angeführt) dienen so gut, als den Menschen, der Tag und die Nacht, diese lade sie ein zur Ruhe, jener zur Thätigkeit; auch den Thieren trage die Erde ihre Erzeugnisse, aber ihnen reiche sie, ohne Bearbeitung zu fordern, dieselben zur Nahrung dar, die Menschen müssen sich mühsam den Boden bestellen. Seiner Herrschaft aber über die Thiere dürfe der Mensch sich nicht rühmen: die Thiere üben für seine Nachstellungen Vergeltung, und dieses Verhältnifs, dafs bei der Feindschaft zwischen den

Menschen und Thieren ziemlich gleiche Beute und ziemlich gleicher Verlust auf jede Seite falle, bestehe erst, seitdem sich die Menschen durch Mauern und Waffen eine Nothwehr gegen die Thiere gebildet; vorher seyen die Menschen im Nachtheil gewesen, sie müssen auch jetzt mit künstlichen Waffen sich gegen die Thiere zu halten suchen, während diesen an ihrer ursprünglichen Kraft und Gewandtheit genügt, so dafs nicht sowohl die Thiere für die Menschen bestimmt und der Menschen Herrschaft untergeben scheinen, als vielmehr die Menschen der Herrschaft der Thiere. Hier aber lag der Gedanke nahe, dafs gerade das, was die Menschen gegen die Thiere bewehrt, sie schützende Mauern aufzubauen unterwiesen und ihnen Waffen in die Hände gegeben habe, der Verstand, ihre höhere Stelle über die Thiere entscheide. Celsus verneint es, indem er den Verstand auch den Thieren zueignet. Der Verstand zeigt sich in der Ausbildung des Gemeinwesens. Das Gemeinwesen aber, sagt Celsus, sey auch den Thieren nicht fremd, es bestehe in vollester Entwickelung unter den Ameisen und Bienen. Auch die Bienen leben in Städten und Vorstädten beisammen, unter einer geordneten Aufeinanderfolge von Führern, mit Hofstaat; sie führen Kriege, wechseln sich ab in der Arbeit an gemeinnützigen Werken und bestrafen und verjagen die Trägen. Wie die Bienen das Bild eines glänzenden kriegerischen Staates darstellen, so geben die Colonieen der Ameisen den Eindruck eines mehr gemüthvollen, stillen und frommen, aber nicht minder einsichtigen Zusammenwirkens: sie bedenken weislich den Winter und sammeln Vorräthe auf denselben; die Arbeit suchen sie sich gegenseitig zu erleichtern, ermüdet eine Ameise unter ihrer Bürde, so ist eine andere bereit, ihr die Bürde abzunehmen; auf dem Wege der Arbeit besprechen sich die Begegnenden mit einander und für die Verstorbenen haben sie einen eigenen Ort bestimmt, an welchem sie die Denkmäler der Väter verehren. Celsus meint, wenn Jemand aus der weiten Perspective des Himmels herabschaute, wo etwa für gewisse Maafse die räumlichen Differenzen verschwinden: ihm würde das Treiben der Menschen durchaus nicht verschieden von dem Treiben der Ameisen und Bienen erscheinen. Höhere magische Kräfte, als den Menschen, schreibt er dann weiter den Schlangen und Adlern zu. In Betreff aber der Gemeinschaft mit Gott und der darum dem Geiste inwohnenden Idee des Göttlichen sey es zum Mindesten sehr streitig, ob die Menschen, oder die Thiere den Vorzug ansprechen dürfen. Denn eine

unzweifelhafte Aeufserung dieser Gemeinschaft, der Theilnahme an den göttlichen Gedanken, der die Zukunft durchschauende Blick, werde den Menschen erst durch die Vermittelung der Thiere, besonders der Vögel, zu Theil. Es scheine also zu folgen, dafs die Vögel und andere den Menschen über die Zukunft belehrende Thiere weiser, den Göttern wohlgefälliger und in engerer Gemeinschaft mit diesen seyen, als die Menschen, wie denn auch die Einsichtigen versichern, dafs die Vögel unter einander Gespräche führen, heiligere, als die Menschen. Zuletzt erhebt Celsus die sittlichen Eigenschaften der Thiere: die Eidtreue des Elephanten, die kindliche Liebe des Storchs und des Phönix. Er glaubt Nichts unter den Menschen diesem gleichstellen zu dürfen.

Celsus begiebt sich jetzt von dem Seitenwege auf die Hauptstrafse seiner Polemik zurück. Denn nachdem er noch angegeben, welche Ueberzeugung seinerseits der Vergleichung der Thiere mit den Menschen unterliege, dafs nämlich die Menschen nicht der Höhepunct seyen, auf den die ganze irdische Entwickelung abziele, sondern nur einer von den gleichgeordneten Theilen, welche die Harmonie des Universums, den einzigen unmittelbaren Gegenstand der göttlichen Vorsehung, bilden, nachdem er dann noch einmal die der Vergleichung vorangestellte Erörterung zusammengefafst, dafs nur der beschränkten Betrachtung die Welt voller Uebel und göttlicher Strafgerichte, dem auf dem Universum ruhenden Blicke aber als ein von Ewigkeit zu Ewigkeit gleich vollendetes und wandelloses Gebilde göttlicher Vorsehung erscheine, fährt er fort, den zweiten der Sätze, in welche der erste Hauptsatz seiner Polemik sich zerlegen liefs, zu erweisen: unannehmbar sey auch die Erscheinung des Messias unter den Menschen, selbst wenn sie nur als die Erscheinung eines Engels gedacht werde.

Dieser Abschnitt der Polemik ist in dem Buche des Celsus der unbefriedigendste und zerflossenste. Celsus befand sich hier in Verlegenheit. Von seinem Standpuncte aus mufste er die Jüdisch-Christliche Engellehre in mancher Hinsicht der heidnischen Volkslehre von den Göttern, oder der heidnischen Dämonologie entsprechend finden. Wurde er nun von seiner philosophischen Reflexion gedrungen, überhaupt ein sinnliches Erscheinen himmlischer Wesen in Abrede zu stellen: so sah er sich wiederum durch ein vorsichtiges Anschliefsen an die Volksreligion genöthigt, diefs zu bemänteln. Daher kann er auch nicht zu dem bestimmten Ausspruche kommen, dafs die Erschei-

nung des Messias, als Erscheinung eines Engels auf Erden gedacht, undenkbar sey. Mit einigen Worten sucht er zwar die Engellehre lächerlich zu machen; aber was er verspottet, nimmt er bald darauf, von den Volksreligionen sprechend, stillschweigend zurück. Die einzige Ausbeute dieser Polemik ist das Resultat, dafs der Messias, als Engel angesehen, nur allenfalls als ein *primus inter pares*, nicht in specifisch höherer Würde vorgestellt werden könne.

Es zerfällt dieser Abschnitt in eine Polemik des Celsus gegen die Juden und eine Polemik gegen die Christen. In der ersten sucht er, ohne ausdrückliche Beziehung auf den Messias, die Engellehre, die ja bei Juden und Christen wesentlich dieselbe war, überhaupt zu erschüttern, einmal dadurch, dafs er andeutet, die Engellehre verrathe sich als eine urtheilslose, dann durch den schwerern Vorwurf, sie erscheine auch lächerlich. Urtheilslos sey die Engellehre, weil man nicht einsehe, wie die Verehrung der Engel nach Jüdischer Vorstellung auf Kosten der Gestirnverehrung sich habe eindrängen dürfen, zumal da den Juden das ganze Himmelsgewölbe gleich Gott gelte. Daraus folge aber, dafs auch die Theile desselben göttlich seyen. Als lächerlich aber erscheine die Engellehre, wenn man bedenke, in welcher Weise die Erscheinungen und Verkündigungen der Engel Statt finden sollen, und damit die himmlische Botschaft der Gestirne in Vergleichung stelle. Jene können nur an Menschen, deren Geisteskraft durch goëtische Einflüsse gestört sey, oder in trüben Traumgesichten sich mittheilen; diese aber, in ihrer herrlichen Lichtgestalt von Gott zeugend, in ihren Constellationen das Schicksal der Menschen weissagend und die athmosphärischen Wechsel, wodurch die Frucht der Erde grofs gezogen werde, bedingend, seyen die wahrhaft himmlischen Engel. Diese werden von den Juden verachtet, jene verehrt: wie ungereimt!

Hiermit entfernt sich Celsus von dem gegenwärtigen Haupttheile seiner Polemik. Anstatt weiter nachzuweisen, wie unangemessen es sey, den Messias als einen Engel zu denken, fängt er überhaupt an, gegen ihm auffällige Jüdische Lehren zu polemisiren und gegen das ihm verhafste Volk seinen Spott auszulassen. Zunächst richtet er seinen Angriff auf die Lehren von dem Weltuntergange in dem göttlichen Gerichte und von der Bewahrung und Auferstehung der Gerechten. Thöricht schon sey es, dafs die Juden allen übrigen Menschen den Tod durchs Feuer, sich allein die Rettung bestimmen; aber noch thörichter

sey die Lehre von der Auferstehung. Die Hoffnung, welche sie auf die Auferstehung setzen, sey eine Hoffnung der Würmer, indem ihre Seele auf's Neue mit dem vermoderten Leibe umgeben zu werden begehre. Aber nicht allein sey jene Lehre eine widerliche, sondern sie behaupte auch etwas Unmögliches. Ein durchaus zerstörter Leib *könne* nicht wieder in die frühere Natur übergehen und die Zusammenfügung, aus welcher er aufgelöst sey, erhalten. Wegen beider Vorwürfe haben sogar einige von den Juden und Christen die Lehre aufgegeben; die übrigen aber, durch Vernunftgründe in die gröfste Enge getrieben, decken sich endlich mit der Versicherung, dafs bei Gott kein Ding unmöglich sey. Aber diese Ausflucht ist nach dem Celsus die abgeschmackteste. Das Naturgesetz spricht Beides, Gottes Willen und Gottes Macht, aus. Gott ist die Vernunft des in den Naturgesetzen geordneten Seyns; durch Gottes Vernunft haben sie das Bestehen. Das Vernünftige ist das allein Mögliche. Kaum ist aber Etwas unvernünftiger, als die Lehre von der Auferstehung. Es spricht sich darin ein krankhaftes Verlangen solcher Menschen aus, die von den Bahnen der göttlichen Ordnung gewichen sind. Darum ist es auch ein Wahn, dafs Gott ein solches Verlangen befriedigen könne, geschweige befriedigen wolle. Denn Gott ist der Gott der geordneten und unsträflichen Natur, der wohl die Seele ewig erhalten kann und will, nicht aber den mit tausend Uebeln behafteten Leib. Hier lenkt Celsus in seiner Polemik etwas ein. Zwar konnte, bei dem Zusammenhange der Christen mit den Juden, bei der Bekämpfung der erstern auch mancher Angriff gegen die letztern nicht unterbleiben, der Hafs gegen die erstern war gewissermafsen nur eine ungestüme Fortsetzung des Hasses gegen die letztern: aber dennoch mufste die Schätzung beider eine verschiedene seyn. Dem Celsus lag es daran, Nationaleigenthümlichkeiten als berechtigt darzustellen; ohnediefs hätte er die verschiedenen Gestalten des Polytheismus bei den einzelnen Völkern nicht vertheidigen können. Nun war aber auch dem Volke der Juden der Character alter Nationalität aufgeprägt. Es durfte als ebenbürtig den Griechen oder noch ältern Völkern an die Seite treten. Was Celsus über den Ursprung der Juden bemerkt hatte, dafs sie entlaufene Sklaven der Aegypter seyen, wodurch ihnen das Recht der Nationalität selbst mochte streitig gemacht werden, liefs sich wohl auf manche andere Völker zurückwenden; es war zu wenig geschichtlich nachzuweisen, und die seit so vielen Jahrhunderten selbstständige Geschichte des Volkes

machte es zu unerheblich, als dafs nicht Celsus, wollte er die Eigenthümlichkeit anderer Völker als Stütze der verschiedenartigen Gottesverehrung gebrauchen, auch die Jüdische Volkseigenthümlichkeit einigermafsen hätte anerkennen müssen. Er sagt also: Wenn die Juden, ein selbstständiges, nach eigenen Gesetzen lebendes Volk, auf ihren eigenthümlichen Gottesdienst halten: so thun sie nur mit demselben Rechte dasselbe, was andere Völker. Auch scheine diefs angemessen, nicht allein, weil nach menschlichem Dafürhalten so die Landesgesetze bestimmt und Abweichungen von dem allgemein Geordneten unzulässig seyen, sondern auch aus dem höhern Gesichtspuncte, weil die Volkseigenthümlichkeiten und deren Ausdruck, nationale Gesetzgebung und Gottesverehrung, ihren Ursprung aus der Eigenthümlichkeit der höhern Wesen haben, denen insbesondere jedes Land zur Beaufsichtigung anvertraut sey. Also, schliefst Celsus, mögen die Juden immerhin ihr Gesetz bewahren, sie verdienen deshalb keinen Vorwurf, sondern nur diejenigen, welche, das ihnen angestammte Gesetz verlassend, zu den Juden übertreten. Indessen (hier überläfst er sich wieder der alten Erbitterung) sollen sie ihrer Lehre und ihren Satzungen nur nicht ausschliefsliche Vorzüge beimessen. Denn das Dogma vom Himmel sey ihnen z. B. mit den Persern gemein, die Beschneidung mit den Aegyptern und Colchiern, mit erstern auch die Enthaltung vom Schweinefleisch. Aber die Aegypter gehen noch weiter, wollen sogar Ziegen- und Schaffleisch und Fische nicht essen u. s. w.

Darauf wird der Chor der Juden, wie Celsus es ausdrückt, und zwar in Ungnaden entlassen; denn es schallt noch den abgehenden der Vorwurf ihrer Unwissenheit in göttlichen Dingen und ihrer Leichtgläubigkeit gegen Moses, Betrug und goëtische Künste, so wie Spott über ihre gegenwärtige bedrückte Lage nach. In seinem Zorne vergifst Celsus, welche Zugeständnisse er eben den Juden gemacht hat. Nun werden die Christen vorgerufen. Celsus beginnt sein Verhör, als wolle er sich jetzt zuerst mit den Christen einlassen; doch sich besinnend, bis zu welchem Puncte er die Untersuchung früher bereits fortgeführt, knüpft er den unterbrochenen Faden wiederum an mit der vorläufigen Annahme, es möge also der Messias für einen Engel gelten. Aber, wie schon bemerkt, sind die Folgerungen, welche die Annahme umstofsen sollen, überaus unzureichend. Es sey dann der Messias doch nicht allein und zuerst abgesandt worden. Sollte aufserdem der Begriff der Messianität nicht bestehen können?

Celsus mufs es geglaubt haben. Die Nachweisung, dafs nach der Lehre der Christen noch mehrere Engel von Gott gesandt seyen, giebt Celsus in sarcastischem Tone mit Vergleichung mehrerer Stellen aus dem Alten und Neuen Testamente und aus Gnostischen Büchern. Sogar diejenigen Christen, welche von dem Reiche des höchsten Gottes das Reich des Demiurgen scheiden, haben die Lehre, dafs vor Christus noch andere Engel von dem Demiurgen zu den Menschen gesandt worden seyen. Was Celsus mit diesem Satze gewollt habe, ist nicht einzusehen; denn er giebt dadurch seiner Polemik eine Blöfse. Die Gnostischen Christen konnten erwiedern, es bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Messias des höchsten Gottes und den Engeln des Demiurgen. Dafs der Demiurg Engel an die Menschen gesandt habe, nehme der Sendung des Messias nicht das Prädicat der Einzigkeit. Und Celsus scheint durch jenen Satz selbst einem Einwurfe Gnostischer Christen begegnen zu wollen. Er mufs also wohl, den allgemeinen Begriff eines Engels festhaltend, den wesentlichen Unterschied, den die Gnostiker zwischen den Engeln des höchsten Gottes und des Demiurgen setzten, übersehen haben. Noch weiter würde er sich in seinen Folgerungen verirrt haben, hätte er aus der vermeintlichen Identität der Engel des Demiurgen mit dem Messias auf die Identität des Demiurgen mit dem höchsten Gott geschlossen und die Gnostiker des Widerspruchs zeihen wollen. Der Text begünstigt diese Vermuthung; aber Origenes giebt an dieser Stelle die Worte des Celsus lückenhafter, als sonst gewöhnlich, daher Celsus solcher unbesonnenen Folgerung nicht mit Sicherheit beschuldigt werden kann. Die bemerkte Trennung der Christen in kirchliche und Gnostische giebt dem Celsus Gelegenheit, sich über die Christenparteien ausführlicher und satyrisch auszusprechen. Die Kampfscene, welche öde zu werden begann, belebt sich wieder durch das mit mehr Geschick versuchte Gespött, und auf würdige Weise entspricht der Schlufs des ersten polemischen Theils, welchen Celsus auf eigene Hand ausgefochten, dem Anfange.

Es beginnt der *zweite* Theil. Man sehe also, meint Celsus, dafs die Christen ohne jede annehmbare Grundlage ihre Lehre in die Luft hineingebaut. Dadurch sey diese zwar als widersinnig erwiesen; indessen wolle Celsus ein Uebriges thun und sie im Einzelnen einer Prüfung unterwerfen. Wie schon bemerkt, gewinnt Celsus aus dieser Prüfung das zweifache Resultat, dafs die Christlichen Lehren abgeschmackt seyen und dafs sie meistentheils auf

Entstellung Griechischer Lehren beruhen. Die beurtheilten Lehren sind nach einander die Christlichen Lehren vom Glauben, von der menschlichen Weisheit, dafs sie Thorheit vor Gott sey, von der Demuth, von der Gefahr des Reichthums, vom Reiche Gottes, von Gott, dafs er über den Himmel erhaben sey, vom Satan, vom Sohne Gottes, von der Weltschöpfung, vom ewigen Leben, von der Auferstehung, vom sanftmüthigen Erdulden und von der Verwerflichkeit eines äufserlich prunkenden Cultus. Manche von diesen Lehren waren zwar schon früher von Celsus besprochen; sie werden es aber nun wieder in einem andern Verhältnisse, indem sie, oben nur beiläufig angeführt, hier besonders ihre Stelle finden und jetzt darauf angesehen werden, unlautere Abflüsse aus Griechischer Weisheit zu seyn. Wie mehrere von ihnen zuerst den Hauptweg der Celsischen Polemik unterbrachen: so reihen sich nun an sie anderweitige Excurse, an die Lehre von dem über den Himmel erhabenen Gott eine Vergleichung der Mysterien des Mithras mit den Mysterien einer Gnostischen Partei und überhaupt eine Schilderung und Beurtheilung geheimnifsvoller Gnostischen Symbole und Lehren und magischer Künste; an die Beurtheilung der Christlichen Lehre von der Weltschöpfung schliefst Celsus eine Betrachtung des unkörperlichen Wesens Gottes, er vernimmt die Einwendungen seiner Gegner und antwortet darauf. Da er hierdurch auf die sichtbare Offenbarung Gottes in Christus geführt worden: so prüft er die Beweiskraft der Weissagungen von derselben und giebt, die alten heidnischen Orakel in vortheilhafte Beleuchtung stellend, eine sarcastische Schilderung der ihrer Weissagungsgabe sich rühmenden Goëten seiner Zeit. Von Neuem wird er bei der Christlichen Lehre von der Auferstehung über das rein geistige Wesen Gottes, welches kein handgreifliches, augenscheinliches Wahrnehmen und Erkennen verstatte, zu sprechen veranlafst. Er empfiehlt den Christen die alten Griechischen Dichter und Philosophen zu Führern der Wahrheit. Indem er endlich der Christlichen Ansicht von der innerlichen, nicht an den Prunk eines äufsern Cultus gebundenen Gottesverehrung sich entgegensetzt, nimmt er, was er, über die Orakel sprechend, schon vorbereitete, eine entschieden apologetische Richtung für die alten Volksreligionen, die sich, in verschiedenen Gliederungen, in eine Vertheidigung der auch dem irdischen Herrscher gleich einem Gotte zu zollenden Verehrung und Ergebenheit auslaufend, bis an's Ende hinzieht.

Genauer dargelegt, ist das Gewebe der Polemik dieses: Dafs die Christen mit ihren Lehren von Gott und dem Sohne Gottes, die Ansprüche der menschlichen Vernunft, sie zu begreifen, abweisend, sich an den Glauben wenden, meint Celsus aus einigen mifsverstandenen Stellen des Plato ableiten zu dürfen. Plato habe die Ueberzeugung gehabt, dafs das Wissen von dem ersten Gut, von Gott, nicht in Worte gefafst, nicht durch Worte deutlich gemacht und eingeflöfst werden könne, sondern dafs das höchste Gut, wenn man, unbewufst von seinem Lebenszuge ergriffen, sich an dasselbe hinandränge, plötzlich, wie ein Licht, von einem sprudelnden Feuer entzündet, in der Seele aufstrahle. Wenn aber Plato die Unaussprechlichkeit Gottes behaupte und in so fern dafür halte, dafs das Wissen von ihm über die Vernunfterkenntnifs, so weit diese aus Begriffen sich aufbaue, hinausliege: so wolle er keinesweges (hier nach der Vorstellung des Celsus die Christliche falsche Anwendung der Platonischen Lehre) den Forschensbegierigen jede Frage vorwegnehmen und etwa, noch Wunder erdichtend, oder auf himmlischen Ursprung pochend, ihnen anbefehlen, seinen Worten zu glauben, sondern drücke den sehnlichen Wunsch aus, die Gewifsheit seiner Anschauung des Göttlichen den Menschen durch das Wort mittheilen zu können, um auch ihnen durch die Vermittelung des Wortes dieses Gut zu verschaffen; er erkenne auch für das Wissen des Höchsten den vorbereitenden Nutzen der Dialectik an, und obwohl er das Schauen Gottes über den Begriff stelle, so habe er sich doch umsichtig über die begriffliche Erkenntnifs und die Vorstufen zu ihr durch Namen, Rede und Bild ausgesprochen. Also verhalte sich Plato ganz anders, als die Christen, welche, mit ihrem Sohne Gottes auftretend und durch dessen Beschreibung jeder Erkenntnifs des Göttlichen spottend, jedem ihr: „Glaube!" entgegenrufen. Dazu sey keine Christenpartei mit der andern in ihrer Beschreibung einig, eine sage so und die andere so, jede aber rufe ihr: „Glaube!" und versetze dadurch die wahrhaft Heilsbegierigen, die auch gern von den Christen das Heil überkommen möchten, in die Nothwendigkeit eines blinden Wählens.

Nach dieser Erörterung geht Celsus zur Prüfung der verwandten Christlichen Lehre, dafs die Weisheit der Menschen Thorheit bei Gott sey. Auch diese Lehre haben die Christen von Hellenischen Weisen entlehnt, aber arg entstellt. Es werden Worte des Heraclit und des Socrates angeführt. Aus diesen Worten ergebe sich zwar,

dafs die göttliche Weisheit höher sey, als die menschliche, und auch der Philosoph von Gott, wie ein Kind von einem Manne, lernen müsse; aber durch diefs Verhältnifs sinke die menschliche Weisheit nicht zur Thorheit herab. — Auch die Christliche Lehre von der Demuth wird aus einer Stelle des Plato abgeleitet; aber es wird den Christen vorgeworfen, dafs sie dieser Lehre durch ihre erniedrigenden äufserlichen Demuthsbezeigungen, durch das sich Hinwerfen auf den Boden, durch das mit Asche Bestreuen u. s. w., einen unedlen Character gegeben haben. — Der Platonische Satz, unmöglich könne ein sehr Reicher auch sehr gut seyn, ist in die Christliche Lehre übergegangen, nur in veränderter, die Aesthetik des Christenthums characterisirender Form, nämlich so: Es sey leichter, dafs ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe u. s. w. — Die Lehre vom Reiche Gottes ist aus dem Plato genommen, welcher Gott als den Herrscher über Alles, auf den sich Alles bezieht, darstellt. — Auch die Christliche Lehre vom überhimmlischen Gott, welche sich mit der Jüdischen Lehre vom Himmel in Streit setzt, verdankt ihren Ursprung dem Plato, der einmal sagt, dafs der überhimmlische Ort über alles Lob erhaben sey. Wenn einige Christen von sieben Himmeln sprechen, so haben sie von dem Platonischen Ausspruche, dafs der Seelenweg hernieder und wiederum empor durch die Planeten gehe, Etwas aufgerafft und nach ihrer Manier umgebildet. Auch die Mysterien des Mithras können hier verglichen werden. Damit parallelisirt Celsus die Geheimlehre einer Gnostischen Secte, um zu zeigen, wie weit jener Ausspruch des Plato und die Mysterien des Mythras in der Christlichen Phantasie verbildet seyen. Es schliefst sich eine weitere Schilderung Gnostischer Secten an, in welcher Celsus von Neuem zeigt, dafs er zum sarcastischen Witze ein glückliches Geschick gehabt. In die Schilderung der Secten fällt auch der Vorwurf goëtischer Künste. Diefs veranlafst den Celsus, über die Realität und Nichtrealität der Magie sich zu äufsern, indem er die Meinung eines Aegyptischen Musikers, Dionysius, anführt, dafs die Magie wirklich eine geheime Naturgewalt in ihrem Dienste habe, aber für dieselbe nur in einem ungebildeten und unsittlichen, nicht in einem der Wahrheit des Denkens und Lebens zugewendeten Gemüthe Empfänglichkeit finden könne.

Nach dieser Abbiegung lenkt Celsus wieder herüber zu der Christlichen Lehre vom Satan. Er spottet über die kirchliche Lehre vom Sündenfall. Gott wird in dem Sündenfalle des Menschen vom Satan überwunden; denn

er kann nicht verhindern, dafs der Satan den Schöpfungsboden betritt und das Geschöpf, welches Gott im Gehorsam zu sich aufzuziehen wünschte, dem Schöpfer ablockt. Zum Zweiten erweist der Satan seine Uebermacht, indem er, gegen den Sohn Gottes sich aufmachend, endlich den Tod desselben herbeiführt. Auch spottet Celsus über die Warnungen Christi vor dem Satan, dafs nämlich der Satan ähnlich, wie Christus, grofse, bewundernswürdige Thaten ausführen und sich die Ehre Gottes anmafsen werde. Aber die Seinigen sollen sich nicht durch diese Versuchungen irre machen lassen, sondern Christo im Glauben anhangen. Hieraus, meint Celsus, sehe man, welcher Art der Satan sey: man solle ihn nur beim rechten Namen nennen, nämlich einen Goëten, wie Jesus; darum werde er von Jesus als Nebenbuhler gefürchtet. Endlich findet Celsus die Weissagungen Christi an die Seinen sehr ungereimt, dafs der Satan, wie an ihm, auch an ihnen sich rächen werde. Aber diese Plagen des Satans müssen sie ertragen, wenn nicht eine weit schwerere Strafe sie treffen solle. Es habe Jesu vielmehr, den Satan zu besiegen, als den von ihm getäuschten Menschen zu drohen, geziemt. Allein wie widersinnig die Christliche Lehre vom Satan auch sey, so findet doch Celsus ihre Wurzeln, von denen sie nach seiner Meinung ein ausgearteter Schöfsling ist, in Andeutungen alter Griechen, z. B. des Heraclit über einen ewigen Streit in der Natur, die aus der Vereinigung widerstrebender Elemente die Entwickelungen des Lebens vermittle, in den mystischen Schilderungen des Titanen- und Gigantenkrieges, unter Anderm auch in dem Homerischen Mythus von der an der Juno vollzogenen Strafe, dafs nämlich Zeus die Juno in Schwebe an dem Himmel befestigt und die ihretwegen sich Empörenden vom Olymp herabgestürzt habe. Denn unter dem Zeus müsse man das göttliche Princip verstehen, unter der Juno die chaotische Materie, unter den wegen der Juno gegen Zeus sich Empörenden Dämonen der Materie.

Ueber die Christliche Lehre vom Sohne Gottes geht Celsus sehr kurz hinweg. Er durfte es auch, weil er schon früher sie umständlich zu widerlegen gesucht hatte. Darum giebt er hier nur die Nachweisung, dafs auch zu dieser Lehre eine verkehrte Auffassung Griechischer Ansichten den Anstofs ertheilt. Alte weise Männer haben nach ihm die Welt, weil sie aus dem Chaos durch das göttliche Princip zum Licht und Leben bereitet sey, ein Kind Gottes genannt. Es unterliegt also der Christlichen Lehre vom Sohne Gottes ein ähnliches Mifsverständnifs,

wie der Lehre vom Satan: beide Male wird etwas der ganzen Welt Eignendes in einem menschlich hypostasirten Wesen concentrirt gedacht.

Es folgt die Beurtheilung der Lehre von der Weltschöpfung, nebst einigen Excursen. Was merkwürdig ist, Celsus weiſs hier keinen Anschlieſsungspunct an Griechische Mythen und Griechische Philosophie zu finden: die Lehre von der Weltschöpfung scheidet das geistige Jüdisch-Christliche und heidnische Gebiet; hier muſs bei Moses und den Propheten nicht eine Entstellung Griechischer Wissenschaft, sondern ein Abfall von derselben Statt gefunden haben. Besonders unverständig erscheint es dem Celsus, daſs in der Schöpfungsgeschichte von Tagen gesprochen werde, ehe noch der Himmel von der Erde geschieden und die Sonne am Himmel hervorgetreten sey. Dann beurtheilt er die Worte: *Es werde Licht!* Nicht den Ausdruck des schöpferischen Willens Gottes findet er in ihnen, sondern den Wunsch des Weltschöpfers, daſs es doch Licht werden möge. Was ihn zu dieser Auffassung brachte, giebt er auch sogleich an, nämlich eine Gnostische Auslegung der Stelle. Er giebt noch einige andere Gnostische Lehren über die Weltschöpfung in dürftigen Umrissen, zuletzt die Marcionitische, welche die Schöpfung des Demiurgen auſser jedem Zusammenhange mit der Wirksamkeit des höchsten Gottes setze. Auf Grund dieser Schöpfungstheorie polemisirt Celsus gegen die Christologie des Systems. Es sey die gröſste Ungerechtigkeit, daſs der höchste Gott in das Reich eines andern, an welchem ihm nicht der geringste Antheil zustehe, sich eindränge und dem Demiurgen seine Söhne entreiſse. Dann lenkt Celsus wieder hinüber zu der Kirchenlehre, daſs es nur *einen* höchsten Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, gebe, wie die Schöpfungsgeschichte es lehre. Zuerst polemisirt er mittelbar aus den Erfolgen der Schöpfung gegen die Schöpfungslehre. Gott habe also, wie sich in der Folge gezeigt, arge Werke hervorgebracht, sein Mahnen und Zureden sey vergeblich gewesen, er habe seine eigene Kunst bereut und getadelt, seine eigenen Kinder gehaſst, bedroht, vernichtet, oder sie doch aus der von ihm geschaffenen Welt, man wisse nicht, wohin, gerafft. Hierin liegt also der Schluſs versteckt: Aus den Widersinnigkeiten der Folgen, die sich nach der Jüdisch-Christlichen Lehre aus der Weltschöpfung ergaben, folgt, daſs diese Lehre selbst eine widersinnige ist. Unmittelbar wird dann wieder die Polemik, indem Celsus es bespottet, daſs Gott sein Werk nach bestimmten Tagar-

beiten habe ausführen und am Ende sich ermüdet zur Ruhe begeben müssen. Damit verliert aber auch Celsus die Geduld. Er beschuldigt, alle alterthümlich symbolische Ausdrücke der Schöpfungsgeschichte eigentlich verstehend, die Gegner des gröbsten Anthropopathismus und entwickelt dagegen, dafs Gott, alles Daseyns Ursache, farb-, gestalt-, bewegungslos, über jedes Wort, jeden Begriff erhaben sey. Celsus weifs, dafs den Christen diese Lehre ganz unfafslich seyn werde. Denn sie können nur mit der Hoffnung vertröstet werden, Gott einst leiblich von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Er denkt sie sich dazu durch seine Kritik und philosophische Erörterung in grofser Bestürzung, schwindelnd und, wie erblindet, nach dem ihnen entrissenen Bilde Gottes umhergreifend. In solcher Selbstzufriedenheit tröstet sie Celsus: die Finsternifs werde sich schon verlieren; denn das Licht sey ihnen nicht entzogen, sondern sie, in der Finsternifs zu leben gewohnt, werden durch das plötzlich sie umstrahlende Licht geblendet.

Aber die Verwirrten sammlen sich wieder, sie machen dem Celsus sogar ein Zugeständnifs, zwar nicht in dem Umfange, wie er verlangt, indem sie einräumen, dafs Gott sehr erhaben und schwer zu schauen sey; aber aus diesem Zugeständnisse bilden sie sofort einen apologetischen Grund für ihre Christologie: Gott habe, um den Menschen seine Erkenntnifs mitzutheilen, sein Wesen in menschlicher Natur als den Heiland unter ihnen geoffenbart. Celsus läfst die Gegner sich ungeschickt so ausdrücken: Gott habe seinen eigenen Geist in einen menschlichen Leib senden müssen. Aus diesem wahrscheinlich selbstgeschaffenen Ausdrucke nimmt er den Stoff zu verschiedenen Angriffen auf die Christologie, seine früher darauf gerichtete Polemik vervollständigend und das Resultat noch mehr befestigend. Waren aber früher die Zwecklosigkeit der Gottesoffenbarung in Christus und die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur seine Hauptgründe: so sind es hier die Art und Weise der göttlichen Einkörperung und derselben übel berechnete Oeconomie. Das Wort Geist (πνεῦμα) im Sinne der Stoiker auffassend, nach welchen der Geist eine ätherische stets sich bewegende Kraft, gleichsam der Athem des Universums, seyn soll, macht er die Consequenz, dafs also die Christen dem Sohne Gottes kein ewiges Seyn beilegen dürfen. Zweitens, indem sie erklären, dafs Gott seinen Geist in einen menschlichen Leib gesendet habe, folge, dafs Gott seinen Geist, wie er ihn ausgeathmet, auch wieder aufathmen müsse, um sein eige-

nes Leben zu erhalten. Wiederum folge hieraus, dafs Christus nicht mit dem Leibe auferstanden und so zu Gott zurückgekehrt sey, weil unmöglich Gott seinen Geist (nach dem Griechischen Wortspiele seinen Athem) anders, als er ihn gesendet, befleckt mit der Natur des Leibes, habe einathmen können. Nach diesen von der eingekörperten göttlichen Substanz hergenommenen Christologischen Angriffen benutzt er nicht minder die Form, in welche der Geist Gottes eingegossen, um seine Gegner dem Spotte Preis zu geben. Zuvörderst findet er es durchaus den göttlichen Geist verunehrend, wenn er sich einen menschlichen Leib gemäfs dem Naturgesetze habe anbilden lassen. Dazu werde er sich am leichtesten Glauben verschafft haben, habe er auf übernatürliche Weise sich mit einem Leibe umgeben. Dann, hiervon absehend und die unter einem Theile der damaligen Christen verbreitete Vorstellung, dafs Jesus körperlich klein und unschön gewesen sey, als einen willkommenen Fund benutzend, schliefst Celsus, dafs Jesus nicht die Einkörperung des göttlichen Geistes gewesen sey. Denn mit Nothwendigkeit habe dieser Geist auch in der ihm angebildeten menschlichen Form seine Erhabenheit ausdrücken, durch äufserliche Majestät, Schönheit und Stärke in Gestalt, Stimme und Rede von seiner Herrlichkeit zeugen müssen. Endlich, wenn man aller dieser Vernunftsätze sich entschlagen und beipflichten wolle, dafs Jesus der von Gott gesandte und mit menschlichem Leibe angethane Geist sey, müsse man doch Gott einer übel angelegten Oeconomie beschuldigen. Denn nicht in einem menschlichen Individuum habe er seinen Geist beschliefsen, sondern über den ganzen Erdkreis als ein Geschenk an die Menschheit überhaupt ausgiefsen müssen. Am wenigsten passend gewifs war es, wie auch der Erfolg auswies, aus dem Volke der Juden ein Individuum zum Träger des Geistes zu machen; jedes der gotterfüllten Völker von Alters her, Chaldäer, Magier, Aegypter, Perser, Inder, hatte gerechtere Ansprüche auf diese Auszeichnung.

Durch diese Entgegnungen glaubt Celsus den Theil der Christen, welcher den Alttestamentlichen Bund ganz von dem Christlichen sonderte, die Gnostiker, völlig geschlagen; der andere Theil dagegen, meint er, welcher einen engen Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum annehme, werde sich hinter das Vernunftgründen unzugänglich gehaltene Bollwerk der Alttestamentlichen Weissagungen zurückziehen. Wie begründet auch die Einwendungen des Celsus seyen, gleich Viel: gerade

so und nicht anders habe der Messias sich darstellen müssen, weil er so und nicht anders geweissagt sey. Aus dieser festen Stellung will Celsus, angethan mit vierfacher Rüstung, die Christen vertreiben. Zuerst macht er, aber nur im Vorübergehen, darauf aufmerksam, welch' ein blindes Behaupten in der Christen Berufung auf die Jüdischen Weissagungen sich kund gebe. Was von den alten berühmten Orakeln geweissagt werde, solle als eitel und falsch angesehen werden, die Jüdischen Weissagungen dagegen als wahr. Dann sucht Celsus, indem er die Alttestamentlichen Propheten mit den zu seiner Zeit nicht selten in Palästina und Phönicien umher schweifenden geld- und ehrsüchtigen Goëten auf eine Stufe setzt, gegen die Zuverlässigkeit der Weissagungen das schlimmste Vorurtheil zu erwecken. Darauf gebraucht er drittens die nach seiner Meinung entscheidende Waffe. Er verneint es, daſs überall etwas früher Behauptetes, wenn es sich auch einem oder dem andern Ereignisse in der Folgezeit anpassen lasse, darum ohne Weiteres für eine Weissagung gelten könne. In dem Uebereinstimmen könne auch ein Spiel des Zufalls täuschen. Obwohl sich Celsus nicht genau darauf einläſst, die Criterien einer wahren Weissagung anzugeben: so setzt er sie dennoch für seinen Zweck wenigstens darein, daſs die Weissagung dem Begriffe ihres Objectes angemessen seyn müsse, dieſs auf Weissagungen von Gottes Wirken angewandt, daſs die Weissagung nichts Gottes Unwürdiges enthalten könne. Enthalte dieſs eine vorgebliche Weissagung: so sey damit für jeden Verständigen ihre Unwahrheit entschieden. Nun schlieſst Celsus weiter: Nach dem Vorgeben der Christen soll von Gott geweissagt seyn, daſs er unter den Menschen als Knecht auftreten, nach ihrer Weise essen und trinken, krank seyn und endlich am Kreuze sterben werde. Dieſs widerstreitet aber dem Begriffe der göttlichen Majestät und Unwandelbarkeit, also sind die Weissagungen Betrug. Wohl mit Absicht hatte Celsus den Inhalt der Weissagung so ganz allgemein angegeben, um zu zeigen, wie wenig sie auch hierin den Character der Weissagung ausdrücke und auf wie viele sie nach Belieben angewandt werden könne. Daſs aber, trotz ihrer ganz allgemeinen Fassung, dennoch ihre unrichtige Beziehung auf Jesus ersichtlich sey, sucht er endlich viertens darzuthun. Wäre Christus der Gottesgesandte (mit den Ausdrücken Gott und Gottesgesandter wechselt Celsus ohne Umstände), auf den als den zukünftigen Erretter das Alte Testament hindeutete: so müſsten seine Lehre und seine Gebote orga-

nisch an die Alttestamentlichen Gesetze sich anschliefsen; denn der Wille nicht zwei verschiedener Götter, sondern eines und desselben Gottes werde hier, wie dort, ausgesprochen. Nun aber ist der durch Jesus und Moses ausgesprochene Wille des einen Gottes absoluter Widerspruch. Durch Moses gebietet Gott seinem Volke, Reichthum und Herrschaft sich zu erwerben, die Erde zu erfüllen, die waffentragenden Feinde zugleich mit ihren Familien auszurotten, im Unterlassungsfalle sie mit gleicher Strafe bedrohend und selbst das Beispiel gebend, wie die Vertilgung der Feinde geschehen müsse; durch Jesus lehrt er, dafs kein Reicher und Herrschaftsbegieriger, kein nach Weisheit und Ansehen Strebender zu ihm, dem Vater, kommen könne, sondern wer ihm wohlgefällig seyn wolle, der müsse um Speise und Vorrath weniger, als die Raben, um Kleidung weniger, als die Lilien, sich bekümmern, dem aber, der ihn ein Mal geschlagen, zum zweiten Male zum Schlage sich anbieten. So wenig aber, diefs ist der Endschlufs des Celsus, enthält das A. T. eine Weissagung auf Jesus, welcher den im A. T. ausgesprochenen Willen des einen Gottes vollenden sollte, dafs im Gegentheil entweder Moses oder Christus getäuscht hat, oder Gott selbst etwas Menschliches begegnet ist, sey es, dafs er seine Absendung des Moses vergessen, oder seine frühere Gesetzgebung bereut. In diesem Trilemma, von dem ein Radius wieder in ein Dilemma sich spaltet, überläfst Celsus seinen Gegnern selbst zu wählen, indem er im Siegesgefühl auf diesem Puncte mit der verächtlichen Bemerkung sie verabschiedet: es sey kein Wunder, dafs sie ihrem Gotte solche Widersinnigkeiten aufbürden, weil er ihrer Meinung nach Nichts als ein menschenähnlicher Leib sey.

Die Erwähnung der Christlichen Lehren von der Weltentäufserung und der Duldung hatte den Celsus an den bedrängten, leidensvollen Zustand der Christen in dem heidnischen Staate erinnert, und veranlafst ihn zu der Frage, durch welche Aussichten sie etwa über dieses klägliche Leben getröstet werden. Er läfst sich von den Christen die Antwort geben, dafs sie dieses Leben nur als den Uebergang in ein höheres, besseres Land betrachten, als den Uebergang zu der ewigen himmlischen Heimath des Friedens. Auch diese Vorstellung, fährt er dann fort, von einem glückseligen Leben nach dem Tode sey gebildet nach den Anschauungen alter Griechischen Dichter und Weisen, welche mit verschiedenen symbolischen Ausdrücken die Stätte dieses Lebens bezeichnet, als die

Inseln der Seligen, die Elysäische Ebene von der Auflösung aller Uebel, Plato aber als eine im reinsten Himmelsäther schwimmende Erde. Aber freilich lehre Plato einen ganz andern Weg dahin, als die Christen, nicht die Auferstehung des Leibes (in welcher er beiläufig ein Mifsverständnifs der Seelenwanderung sieht), sondern die über das Irdische erhabene Betrachtung. Gewifs deutet Celsus damit an, dafs nach seiner Auffassung die Platonische Schilderung von der im Himmelsäther gelegenen Erde eine uneigentliche sey, ein bildlicher Ausdruck für die Heimath, welche der menschliche Geist, von der Zerstreuung des irdischen Treibens still sich in sich sammelnd und sich in Gott, Gott in sich findend, im Aether der Betrachtung in sich selbst entdecke. Aber diese abstracte Höhe der Gotteserkenntnifs zu ersteigen, weifs Celsus seine Gegner zu plump. Es scheint ihnen unmöglich, ohne sinnliche Wahrnehmung sich Gottes deutlich bewufst zu werden. Darum wollen sie durchaus nach ihrem Tode mit ihrem irdischen Leibe angethan werden, um Gott zu schauen, seine Stimme zu vernehmen, ihn sinnlich zu fühlen. In bitterm Spotte macht Celsus den Christen den Vorschlag, sich doch in die Tempel des Trophonius, Amphiaraus und Mopsus zu begeben. Dort würden sie recht menschenähnliche, augenfällige, nicht flüchtig als Schatten vorüberschwebende, sondern feststehende Götter finden. Die Christen aber, von seiner Hinweisung auf den geistigen Weg der Gotteserkenntnifs geschreckt und seinen Vorschlag überhörend, fahren fort zu rufen: was denn ohne sinnlichen Eindruck zu erkennen möglich sey. Celsus würdigt die Frage keiner ausführlichern Beantwortung. Er fordert die Christen nur noch ein Mal auf, der Sinnlichkeit abzusagen, die Verführungen goëtischer Betrüger zu fliehen, das Auge des Leibes zu verschliefsen und das Auge des Geistes zu erwecken; dann würden sie nicht in dem Widersprechendsten, in der Verwerfung der Götterbilder und der Verehrung eines verstorbenen Menschen und eines ihm ähnlichen Vaters, sich betreffen lassen, dann nicht unverständigen Zeichen und Worten zu ihrem grofsen Schaden Glauben schenken, sondern wahrhaft erfahren, was es sey, Gott schauen. Zu dem Ende sollten sie den Lehren der Griechischen Dichter und Weisen, am meisten dem Plato sich hingeben. Dann würden sie erkennen, dafs die Gotteserkenntnifs keinesweges so wohlfeil und handgreiflich zu haben, sondern dafs es, wie Plato sage, ein grofses Werk sey, den Schöpfer des Universums zu finden, und man schlechthin nicht Allen die Kunde von ihm

mittheilen könne. Diesen Worten des Plato fügt Celsus noch ausdrücklicher hinzu, dafs die Gotteserkenntnifs stets das Moment des Negativen an sich habe; sie sey geistige Erfahrung, ruhe aber noch über dem Denken, welches die Gedanken in der Form der Sprache bewege. — Das Denken gehört der geistigen Welt an, welche noch bestimmte Gestalten umschliefst, in so fern der sinnlichen Mannichfaltigkeit vergleichbar. Ueber der geistigen Welt ist die Stätte Gottes, welche, wie der Himmelsäther, frei von den leichtesten Bildungen der Atmosphäre und der Bewegung unzugänglich, nicht von der Bewegung und den Bildungen des Denkens berührt, nur in dem stillen unbewegten Auge der Anschauung sich spiegelt.

Ungeachtet dieser Negativität der menschlichen Erkenntnifs von Gott, fährt Celsus fort, haben jene Weisen, welche in sich Gott geschaut, lobenswürdiger Weise in synthetischer und analytischer Methode den Weg der Erkenntnifs bis zu Gott hin zu bezeichnen, oder durch Analogieen eine Vorstellung von Gott zu erwecken gesucht. Und so wolle auch er, auf die Gefahr, dafs die Christen es nicht zu fassen vermöchten, die Gotteslehre so viel als möglich entwickeln. Diefs geschieht denn, aber wenig befriedigend, fast ganz mit Worten des Plato, in abgerissenen dürren Behauptungen, durch Herzuziehung einer Analogie sich der Vorstellung anbietend. Celsus unterscheidet in dem Universum das Seyn und das Werden: das Erstere ist das Geistige, das Letztere das Sichtbare, jenes umfafst von dem Denken, dieses von der Sehkraft; das Denken ist der sich äufsernde Geist, welcher die an sich seyende Wahrheit des Geistigen zur wahrhaften Erkenntnifs sich vermittelt, die Sehkraft das sich äufsernde Auge, welches den Anblick des mit dem Irrthume behafteten Sichtbaren in sich aufnimmt. Nun ist Gott weder Seyn, noch Geistiges, noch Geist, noch Erkenntnifs, noch Wahrheit; aber er steht zu Allem diesen in dem höhern bewirkenden Verhältnisse, wie die Sonne zu der sichtbaren Welt und dem Organe ihrer Selbstauffassung, dem Auge. Denn wie die Sonne die Entwickelungen der Sinnenwelt bedingt, dem Auge die Sehkraft, dem Sichtbaren die Fähigkeit gesehen zu werden, dem Anblicke seinen Bestand vermittelt, sich selbst den Grund ihres Gesehenwerdens: so ist auch das Bewirkende für das Seyn, den Geist, das Geistige, die Wahrheit und Wissenschaft, selbst über Alles erhaben, geistig in einer unaussprechlichen Kraft.

Wie dürftig diese Behauptungen auch sind, und wie Viel die Analogie an Anschaulichkeit zu wünschen übrig

läfst: so sagt doch Celsus: Was die Christen von einem Geiste, der, aus Gott sich herablassend, göttliche Lehre verkündiget hat, sich erzählen, das könne nur dann der Wirklichkeit entsprechen, wenn man *den* Geist verstehe, von welchem die alten Weisen erfüllt, viel Gutes bis hinauf zu der gegebenen Belehrung von Gott den Menschen geoffenbart haben. Vermöchten aber die Christen das eben über Gott Gesagte nicht zu begreifen: so sollten sie sich mit ihrer Ungelehrigkeit aus dem Staube machen. Nun wird wieder ein Maafs Gespöttes über sie ausgeschüttet, besonders indem Celsus ihnen vorhält, wie sie, gemäfs ihren vornehmsten Principien zur Erwählung eines Oberhauptes, nämlich gemäfs ihrer Neuerungssucht und dafs der zu Wählende gewaltsamen Todes verstorben, oder wenigstens durch eine ungeheuere Begebenheit oder That seines Lebens bekannt seyn müsse, so manche Andere, viel Passendere, hätten erwählen können, als Jesum.

Endlich unternimmt Celsus es noch, die Christliche Lehre von der sanftmüthigen Duldung, welche vielen Heiden von besonderem sittlichen Werthe erscheinen konnte, und welche er, die Gesetze Mosis mit den Gesetzen Christi vergleichend, erwähnt hatte, als entlehnt aus Griechischer Weisheit darzustellen. Er führt zu dem Zwecke einige Stellen aus dem *Crito* des Plato an, in welchem Socrates lehrt, unziemlich sey es, zugefügtes Unrecht und zugefügte Beleidigung zu vergelten, weil man dadurch sich selbst zum Standpuncte des Beleidigers erniedrige. Dieser und ähnlicher Aussprüche nach ihrer ungebildeten Weise sich erinnernd, haben die Christen es zu dem Ausspruche bringen können: Wenn dich Jemand auf einen Backen schlägt, biete ihm den andern auch dar.

Celsus hält seine Durchprüfung der Christlichen Lehre, insofern dieselbe Entstellung Griechischer Weisheit sey, für ausreichend. Er habe den Weg gezeigt, welcher leicht noch weiter verfolgt werden könne. In dem Folgenden betrachtet er schliefslich die Christliche Lehre, insofern sie der Griechisch-Römischen Volksreligion und ihren Culten sich entgegensetze, zu dem Zwecke, diese zu vertheidigen. Hier konnte er keine Vermittelung suchen.

Den Christen, beginnt er, seyen Tempel, Altäre und Götterbildsäulen ein unerträglicher Anblick. Zunächst sucht er ein Vorurtheil gegen diesen Widerwillen zu erwecken, weil die Christen ihn mit so manchen wilden, gott- und gesetzlosen Völkern, Scythen, Lybischen Nomaden, Seren, theilen. Darauf fragt er nach der Ursache des Widerwillens, der sich in seiner Polemik von selbst als

Widerwille der Christen gegen die Götterbildsäulen bestimmt. Verächtlich geht er über eine Antwort hinweg, welche wohl oft von den Christen gegeben ward, dafs die von einem menschlichen Künstler aus Holz, Stein oder Metall gebildete Bildsäule kein Gott sey. Daran, erwiedert Celsus, habe niemals ein Verständiger gezweifelt; nie habe ein solcher das Götterbild für etwas Anderes angesehen, als für ein dem Gotte dargebrachtes und zugleich ihn der sinnlichen Anschauung vergegenwärtigendes Weihgeschenk. Von den Bildern werde sich die einsichtige Betrachtung zu den unsichtbaren nicht in die Bilder eingekörperten Göttern erheben, wie ja schon Heraclit diejenigen, welche zu den unbelebten Werken der Menschen beten, als seyen es die Götter selbst, mit denen vergleiche, welche die Wände anreden. Eine zweite Antwort, dafs Gott den Bildern, nach menschlichen Gedanken gemacht, nicht gleich sey, findet Celsus in dem Munde der Christen durchaus widersinnig. Von den Persern möchte man sie sich gefallen lassen, weil nach deren Ueberzeugung Gott nicht menschenähnlich gestaltet sey; aber gerade die Christen lehren ja am meisten, dafs Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde geschaffen habe. Länger beschäftigt den Celsus eine dritte Antwort der Christen, in welcher dieselbe Ansicht von den Götzenbildern enthalten ist, die Celsus geltend machte, dafs sie Weihgeschenke seyen, von den Wesen, welchen sie geweiht, wohl zu unterscheiden, und gleichsam die Vermittelungen für die Verehrung jener Wesen und für deren Wirksamkeit. Aber jene Wesen dürfen nicht göttlich, nämlich nicht durch Gebet und Opfer verehrt werden; denn sie seyen nicht göttlicher Natur, nicht Götter, sondern Dämonen. Einer sey der Herr, welchem Anbetung gebühre, Gott; zweien Herren könne man nicht dienen. Die Polemik gegen diesen Satz bildet das Grundgewebe des noch übrigen Abschnittes in der Schrift des Celsus.

Diese Polemik ist auf eine merkwürdige Weise schwankend, was aber doch wieder nach der bisher von Celsus ausgesprochenen philosophisch-religiösen Ueberzeugung als natürlich erscheint. Es liegt in seiner religiösen Ueberzeugung der Keim des Gedankens, welcher, weiter entfaltet, die Weltentwickelung als den einfachen Vermittelungsprocefs des göttlichen Wesens an sich durch das Medium der Materie zum An- und Für-sich aufgefafst haben würde. Dabei wären die volksthümlichen Vorstellungen von den Göttern nur mit Zwang unterzubringen gewesen, und diefs, was bei weiter gefördertem Denken

dem Celsus zum klaren Bewufstseyn gekommen wäre, widerstrebte auf seinem Standpuncte wenigstens als Gefühl der Anerkennung und Verehrung der Volksgötter. Ferner, wenn der Geist sich einmal zur Betrachtung des einigen Urquells von allem Leben erhoben hat, wird er, möge er deistisch oder im Sinne des Alterthums pantheistisch sich die allseitige Verbreitung dieses Quelles vorstellen, doch die höchste Verehrung, wie sie im Dienste der Religion sich ausspricht, nur ihm darbringen wollen, im erstern Falle, weil seine unvergleichbare Erhabenheit auch eine ihm allein gebührende Ehre verlangt, im zweiten Falle, obwohl ein Religionsdienst dann überhaupt nicht mehr als nothwendig erscheint, weil es doch am angemessensten ist, gerade auf den Urgrund, aus welchem alle Gestalten des Himmels und der Erde erhoben sind, aus welchem sie alle, wie der Baum aus der lebenergiefsenden Wurzel, ihre Kräfte empfangen, anbetende Verehrung zu richten, zumal da Celsus, mag er auch das Verhältnifs Gottes zur Welt sich pantheistisch gedacht haben, doch das Princip alles Seyns als für sich bleibend und weit erhaben über alles durch dasselbe Bewirkte beschreibt. Wie sollte auch ein von Gott, wie alles andere Daseyn, abhängiges Wesen eine der Verehrung Gottes gleichartige Verehrung annehmen wollen? Diefs würde ja eine Begehrlichkeit voraussetzen, welche es der Verehrung am wenigsten werth machte. Noch verstärken mufste sich das Gewicht dieser Gründe, wenn nicht allein im Allgemeinen die Zulässigkeit des Religionsdienstes an solche Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, wie nach der Ansicht des Celsus die Volksgötter nur seyn konnten, sondern an Volksgötter, gerade so bestimmt, wie sie es waren, in Frage kam. Der Volksglaube hatte diesen so viel Unsittliches und Ungereimtes zugetheilt, mit welchem ein besonneres Denken sich nicht anders, als durch das zweideutige und seiner eigenen Schwäche sich wohl nicht unbewufste Mittel der allegorischen Deutung befreunden konnte. Steht Celsus in diesem letzten Abschnitte durch das Schwanken seiner Polemik gegen die Christen im Nachtheil: so werden diese in einer andern Hinsicht gar nicht von seiner Polemik getroffen, weil er nicht erwog, dafs sie ganz anders das Wesen und die Wirksamkeit der Dämonen sich dachten, als es heidnischer Seits geschah. Celsus setzt in seiner ganzen Polemik voraus, dafs die Christen denselben Begriff von den Dämonen haben müfsten, den er annimmt.

Im Einzelnen ist diefs der Abrifs seiner Widerlegung: Ohne weiter mit den Christen darüber zu rechten, dafs

sie die Volksgötter nicht Götter, sondern nur Dämonen nennen wollen (denn auch ihm ist der Unterschied zwischen Göttern und Dämonen ein sehr fliefsender), fragt er sogleich nach dem Grunde, warum die Dämonen nicht verehrt werden dürften. Allerdings habe die Auskunft der Christen ihr gutes Recht, wenn die Dämonen aufser Beziehung zu Gott stehen, deshalb ihre Verehrung aufser Beziehung zur Verehrung Gottes: aber die Dämonen, welche Schutzherrn über die einzelnen Länder, über die atmosphärischen Wechsel und die Erzeugnisse der Erde, mit einem Worte, über die ganze körperliche Welt bis hinab auf das materiell Kleinste sind, haben durch Gott ihre Stellen angewiesen bekommen, und nach Gottes Willen soll ihnen Verehrung erwiesen werden. Wer diefs im Bewufstseyn hat, meint Celsus, der wird, indem er die Dämonen verehrt, seinen Blick zu Gott, der sie zu ihrem Werke verordnet hat, erheben, und Gott, weit entfernt, durch die Verehrung der Dämonen beleidigt zu seyn, wird nur Wohlgefallen haben an der Erfüllung seines Willens. Die Frömmigkeit, welche, von Gott anhebend und wiederum in Gott ihr höchstes Ziel findend, dennoch hindurchgeht durch die Stufenleiter der Wesen, welche von Gott zu Hütern alles materiellen Daseyns bestimmt sind, verdient vor jeder andern Frömmigkeit den Preis. Das Wort der Christen, Niemand könne zweien Herren dienen, im Sinne der Christen auf Gott angewendet, ist falsch; es ist auch unfromm, weil damit menschliche Leidenschaftlichkeit auf Gott übergetragen und die Vorstellung erweckt wird, als könne in der höhern Welt der Dämonen die Möglichkeit eines Gegensatzes zu Gott, Gott zu beeinträchtigen und zu kränken, sich befinden. Nur unter den Menschen ist das Bewufstseyn des Gegensatzes und der Zwiespalt, darum hat in Beziehung auf sie jener Ausspruch der Christen seine Richtigkeit. Wer sich unter den Menschen einem Herrn zum Dienste verpflichtet hat, der kann nicht eben sowohl einem andern Dienste leisten; wer einem Herrn Treue geschworen, nicht einem zweiten denselben Schwur leisten. Denn es lassen sich nicht zugleich die Obliegenheiten gegen den einen und gegen den andern erfüllen. Anders ist es in Betreff Gottes und der Untergötter. Dennoch, meint Celsus, können die Christen einigermafsen ihre Behauptung gegen Andere aufrecht halten, wenn sie ihr wirklich nachleben und allein Gott verehren. Nun aber verehren sie gleicher Weise den Stifter ihrer aufrührerischen Verbindung. Mache man ihnen hieraus die Folgerung: was *einem* Diener Got-

tes erwiesen werde, das müsse mit demselben Rechte auch den übrigen Dienern Gottes erwiesen werden: so antworten sie, Christus sey mehr, als ein Diener Gottes, er sey der Sohn Gottes. Rücke man ihnen noch näher, nachweisend, dafs Gott Aller Vater sey, und sie auffordernd, ihm, dem Vater über Alles, die Ehre zu geben, welche ihm allein gebühre: so wollen sie es nicht, Christum nicht aufgebend, woraus also deutlich erhelle, dafs sie es mit der ausschliefslichen Verehrung Gottes gar nicht ernst meinen, dafs ihnen vielmehr nur daran liege, Jesum recht hoch zu erheben. Diese Erklärung versucht Celsus durch Anführung einiger dunklen Gnostischen Stellen zu befestigen.

Da die bisherigen Gründe der Christen für ihren Widerwillen gegen die Götterbilder, die eine leichte Erweiterung auf Tempel und Altäre verstatteten, der Kritik des Celsus so wenig sich bewährten, dafs sich den Christen die Ueberzeugung von diesen Gründen kaum zutrauen liefs: so deutet Celsus noch auf einen andern als auf den gewichtigsten, wiewohl von den Christen weislich verschwiegenen Grund hin, dafs die Christen nicht allein die Tempel, Altäre und Bildsäulen des heidnischen Cultus verachten, sondern auch zu ihren eigenen Zwecken dergleichen nicht gründen wollen, weil die Christliche Gemeinschaft eine unsichtbare und unaussprechliche sey, ihrem Wesen nach einem äufserlichen Cultus fern und durch ihren Gegensatz gegen äufserlichen Cultus ein untrügliches Merkmal darbietend, an welchem sich die Christen unter einander erkennen sollen. Eine Herausforderung der Staatsgewalt gegen die geheimnifsvolle von der Staatsgemeinschaft sich sondernde Verbindung. Doch ist es nur eine Andeutung, nach welcher Celsus wieder auf die Vertheidigung des Dämonencultus zurückkommt. Hatte er vorher im Allgemeinen die Verehrung der Dämonen als ein Gott wohlgefälliges, der vollendeten Frömmigkeit nothwendiges Werk dargestellt: so redet er jetzt dem volksthümlichen Cultus, den bestehenden öffentlichen Festen und Opfern und den Fest- und Opfermahlzeiten das Wort. Aber, und das ist beachtenswerth, indem Celsus von jener allgemeinen Apologetik zu dem Besondern, Bestehenden übergeht, scheint, von dem oben angegebenen Interesse bewegt, seine eigene Zuversichtlichkeit wankend zu werden. Er stellt einen Augenblick den Glauben an die Dämonen als etwas Gleichgültiges, die äufserliche Theilnahme an den Festlichkeiten als das allein Geforderte hin, und indem er dann wieder, gleichsam sich zusammenneh-

mend, die Wirklichkeit der Dämonen voraussetzt, verrückt er doch dadurch etwas den früheren Standpunct seiner Apologetik, dafs er nicht sowohl den Willen Gottes, als vielmehr den äufserlichen Vortheil als Antrieb zur Verehrung jener Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen empfiehlt. Denn vermöchten schon diejenigen, welche aus den Menschen zu Herrschern gesetzt seyen, die Entziehung der ihnen gebührenden Ehre zu ahnden, wie vielmehr jene Vorsteher alles Naturlebens! Dazu ist es undankbar, sie nicht ehren zu wollen. Alles materielle Daseyn ist einmal ihrer Leitung untergeben: sie spenden uns Nahrung, sie sind die Schutzherrn unsers leiblichen Lebens; man mufs diefs Leben vernichten, oder den Einflufs der Dämonen auf sich walten lassen. Mag man das Erstere nicht wählen: wie undankbar, den Dämonen für alle empfangene Gaben keine Verehrung zu weihen! Auf den letztern Beweisgrund, von welchem die Christen bei ihrer abweichenden Begriffsbestimmung von dem Wesen und Wirken des Dämonischen gar nicht getroffen wurden, läfst sich Celsus aus ihrem Munde keine Erwiederung machen; gegen den erstern aber, dafs die Dämonen sich rächen werden, hört er die Einwendung der Christen, dafs sie nicht selten die Götterbilder, den Zorn der Dämonen herausfordernd, verunehren, aber keine rächende Kraft von den Dämonen bemerken. Celsus weifs diesen Einwurf gewandt genug auf die Christen zurückzuschlagen. Der Zorn der Götter, oft nicht alsbald nach der Beleidigung hervorbrechend, erhebt sich, wenn auch später, doch eben so sicher und strafend. Zeus, Apollo und die andern Götter, welche den Christlichen Frevler für den Augenblick ungestraft ihre Bildsäulen verunreinigen lassen, wissen zu anderer Zeit ihn zu finden, machen ihn landesflüchtig und schlagen ihn an's Kreuz, ohne dafs sein Dämon ihn vertheidigt. Wie vermöchte er diefs auch, da er demselben Verhängnisse sich nicht entziehen und sogar diejenigen, welche ihn selbst an's Kreuz emporhoben, nicht strafen konnte! Antworten die Christen, es sey also sein Wille gewesen, zu leiden: warum darf man, Gleiches mit Gleichem erwiedernd, nicht antworten, dafs auch die Götter leiden wollen? Aber, indem sie den Frevler eines friedlichen Lebens berauben, bewähren sie es auch thatsächlich, dafs sie keine Unbilden dulden, dafs sie die Beleidigungen rächen wollen.

An diese Nachweisung von der Macht der Dämonen fügt Celsus eine Declamation über die dämonischen Kräfte der Orakel, welcher man es anmerkt, wie kalt sie ihren

Verfasser liefs. Celsus stellt die Orakel den Christlichen Weissagungen entgegen; er findet keinen Grund, warum man diesen vor jenen den Vorzug geben solle, zumal (hier wird er sarcastisch) da auch die Ausleger der Orakel, gleich den Christen, nur unter Verbürgung annehmlicherer Wunderzeichen, ewige Strafen androhen. Die Christen möchten also auch den heidnischen Orakeln aus demselben Antriebe, wie ihren Weissagungen, folgen, ohne ihren Leib Peinigungen auszusetzen und das, was ihnen das Werthvollste, Begehrteste ist, was sie im Tode ablegend in der Auferstehung zurückzunehmen hoffen, nämlich den Leib, Preis zu geben.

Celsus geht an der lockenden Versuchung vorüber, die Lehre von der Auferstehung, woran er freilich schon hinreichend seinen Witz geübt hatte, noch einmal zu bespotten; aber gegen eine mifsverständliche Auffassung will er seine Worte verwahren. Aus seinem Spotte über der Christen Lehre von den ewigen Strafen soll man ihm nicht beimessen, als achte er die Lehre von einer gerechten Vergeltung des irdischen Lebens für Nichts; nach seinem Spotte über die Auferstehung soll man nicht wähnen, dafs ihm die Aussicht auf ein ewiges Leben eine Thorheit sey. Nur soll Beides, die Fortdauer und die Vergeltung des menschlichen Lebens nach dem Tode, nicht an sinnlichen Vorstellungen, die den Leib angehen, haften bleiben, sondern von dem Geiste soll man erwarten, dafs sein Leben fortgesetzt und dafs er, je nachdem er im Leibe das Gute oder Böse in sich gestaltet, auch jenseit des irdischen Todes befunden werde. Diese Lehre, welche schon von alten weisen Männern vorgetragen ist, soll Niemand verachten. Aber indem Celsus eine sittliche Weltansicht eifrig vertheidigen will, entschlüpft ihm doch wieder bei seiner pantheistisch-speculativen Richtung das ethische Moment aus den Händen: die verschiedene Beschaffenheit der Geister nach diesem Leben ist doch endlich eine nothwendige Entwickelung des grofsen Weltdramas; alle in den Kerker der Materie hinabgesenkte Geister werden den vorher bestimmten Kreisen gemäfs von den Flecken der Materie wieder gereinigt.

Die Betrachtung der Materie als eines Kerkers für den Geist lenkt den Celsus noch einmal auf sein Hauptthema in dem letzten Abschnitte seiner Schrift, die Vernunftmäfsigkeit und Billigkeit der Dämonenverehrung. Dem Gefangenen im Kerker ist ein Aufseher gesetzt. Wenn mit Recht die Materie als ein Kerker für die Geister anzusehen ist: so folgt, dafs es auch Wächter über unsern

irdischen Kerker giebt, die Dämonen. Für die Dienste, welche sie uns erweisen, müssen wir ihnen dankbar seyn, so lange wir die Fesseln des Kerkers tragen. Aber durch diese Wendung der Beweisführung waren die Dämonen sehr niedrig gestellt. Ein Kerkermeister versteht gewöhnlich nicht den freien Aufschwung der Seele, so wenig er ihn unterstützen kann. Was er dem Gefangenen reicht, ist gemeines Bedürfnifs der sinnlichen Natur; der begehrte Dank ist meist nur den Lüsten des Sklaven gemäfs. Welche Verpflichtung hat der edlere Geist, den ein dunkles Verhängnifs an die Stätte des Zwanges und der Verbannung geführt, gegen den Hüter seines Kerkers unterwürfige Verehrung zu bezeigen? Wird er es nicht verschmähen, einen Lohn ihm zu spenden, welchen zu empfangen dem freien edlen Geiste ein Vorwurf ist? Wird er nicht, eines Andern Gelüste, das er verachten mufs, durch seine Gaben unterhaltend, sich selbst eines Vergehens zeihen müssen? Ist es nicht vielmehr seine Pflicht, auch in dem Kerker sich die Gesinnung der Freiheit zu bewahren, sich als einen würdigen Abkömmling des Reiches zu bewähren, das auch in seinen Banden ihn als den Seinen erkennt und zu dem hin die Thür wenigstens durch den Tod ihm geöffnet wird? Diese Gedanken scheinen den Celsus, als er mit einem neuen Grunde den Cultus der Volksgötter vertheidigen wollte, berührt zu haben. Indem er der düstern Betrachtung der irdischen Dinge, zu welcher das ganze Heidenthum gezogen wurde, sich hingab (denn erst der Erlöser hat auch das Irdische dem Geiste verklärt), hob ihn das Bewufstseyn, dafs auch in seinen Geist ein ewiges Wort gesprochen sey, näher zu dem empor, der droben ist; das Gewirre der Volksgötter, die Leidenschaften, welche diesen Wahngebilden der Wahn zueignete, die sinnliche, oft unsittliche Verehrung derselben wurden ihm fremder; ein lebhafter aufwachendes religiöses Gefühl drängte ihn inniger an den unsichtbaren, unendlichen, ewigen Gott; es wehte ihn ein Hauch jener Sehnsucht an, welche die Altäre der Volksgötter umstürzte und in den Kirchen das Kreuz aufrichtete. Möge man sich hüten, die Verehrung der Dämonen zu übertreiben. Vielleicht sey die Meinung weiser Männer nicht verwerflich, dafs die Dämonen, gewisse vergängliche Vortheile den Menschen verschaffend, für sich selbst zum Danke die Befriedigung niedriger Lüste begehren. Nie müsse man von Gott ablassen, weder mit Worten noch mit Thaten, lieber jedes Leiden, selbst den Tod erdulden. Aber in diesen hellern Blick verwebt sich von Neuem

das Dunkel. Vorzuziehen scheine doch die Meinung, dafs die Dämonen als gute Wesen nur an dem dankbaren Gemüthe ihres Verehrers sich erfreuen, dafs ihnen von Gott ihre Wirksamkeit und die derselben angemessene Ehre bestimmt sey, dafs somit diejenige Frömmigkeit am meisten Gottes Wohlgefallen erwerbe, welche, auch den Dämonen gebend, was ihnen nach Gottes Einrichtung gebühre, stets die Beziehung auf Gott festhalte, in Allem die Erfüllung seines Willens suche.

Die Macht der Herrscher unter den Menschen betrachtet Celsus als eine dämonische: die Herrscher, vorzüglich der Römische Kaiser, gehören in die Reihe der Dämonen, es gebührt auch ihnen die Verehrung der Dämonen. Sie sind die Einheitspuncte aller Kräfte des Staates; ohne sie würden die Staaten, die Pfleganstalten für jegliche Bildung, Wissenschaft und Religion, zerfallen. Deshalb geziemt den Bewohnern der Länder Unterwerfung unter ihren Willen, mögen sie Kriegsdienste oder die Uebernahme eines bürgerlichen Amtes fordern.

Mit dem gefährlichen Vorwurfe hochmüthiger, aufrührerischer Gesinnung und Widersetzlichkeit, so wie mit der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Gesetze wird die erste, in grofsen fast zusammenhangenden Bruchstücken uns aufbewahrte Schrift gegen die Christen beschlossen.

IV.

Nachrichten über zwei der neuesten Religionsschwärmer im Königreiche Sachsen.

Von

D. Friedrich Otto Siebenhaar,

Pastor und Superintendenten in Penig.

Der nachfolgende Aufsatz erschien zuerst als Gelegenheitsschrift unter dem Titel: *Nachricht über einen in der Landes-Versorg-Anstalt zu Colditz detinirt gewesenen Religionsschwärmer, von Dr. Friedrich Otto Siebenhaar, Pastor primarius, Superintendent in Penig, der historisch-theologischen Gesellschaft ordentlichem Mitgliede.* Penig, 1841. Druck von Sieghart und Voigt. 64 S. gr. 8. (Der S. 55 beginnende *Anhang* enthält die Schilderung des zweiten Religionsschwärmers.) Gewidmet ist diese Schrift einem höchst würdigen Religionslehrer zu seiner Amtsjubelfeier, der, nachdem er sich in mehrern Stellen durch eine eben so eifrige als treue Wirksamkeit um seine ihm anvertraut gewesenen Gemeinden ungemein verdient gemacht, seit 1836 in stiller Eingezogenheit noch lebendigen Antheil nimmt an allen merkwürdigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Kirche und der Theologie. Demnach hat ihr der Verfasser, im Namen und Auftrage der dem Jubilar näher befreundeten Amtsbrüder, als Beweis inniger Verehrung, Liebe und Dankbarkeit, einen herzlichen Glückwunsch vorangehen lassen, unter folgender Aufschrift: *Freundlicher Grufs an den Hochwürdigen Herrn, Herrn H. A. W. Bermann, emeritirten Superintendent und Pastor primarius zu Penig, Doctor der Theologie und Philosophie, der historisch-theologischen Gesellschaft Mitglied, zum 7. Sonntage p. Trin.* 1841, *dem Tage, an welchem er vor funfzig Jahren sein geistliches Amt antrat, von mehreren seiner Freunde und Verehrer.* XII Seiten.

Zwar hat der erwähnte historische Aufsatz durch die Aufnahme in die *Annalen der deutschen und ausländischen Criminal-Rechtspflege, begründet vom Criminal-Director, Ritter Dr. Julius Eduard Hitzig in Berlin, fortgesetzt von W. L. Demme in Altenburg* (Jahrgang 1842 [Altenburg], Januarheft), unter dem Titel: *Nachricht über einen Religionschwärmer, der sein eignes Kind erschlug*, bereits eine weitere Verbreitung gefunden. Allein da derselbe nach diesem Wiederabdrucke den meisten Lesern der vorliegenden Zeitschrift wohl eben so wenig bekannt geworden seyn dürfte, als nach der ersten Veröffentlichung in der nicht in den Buchhandel gekommenen Gelegenheitsschrift: so trage ich kein Bedenken, diesen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte der religiösen Schwärmerei, den mir der Verf. nur auf meinen ausdrücklichen Wunsch, und zwar in mehrfach berichtigter und verbesserter Gestalt, gütigst überlassen hat, hier mitzutheilen, und um so weniger, je mehr auch aus dieser Erzählung der nachtheilige Einflufs erhellt, welchen schon vor zwanzig Jahren der berüchtigte Pastor Martin Stephan an der Böhmischen Gemeinde in Dresden durch seine *buchstäbliche* Auffassung und Verkündigung des Christenthums und durch sein unlauteres religiöses Treiben auf seine Anhänger ausgeübt.

Der Herausgeber.

1.

Heinrich Gottlieb Eckardt.

Wäre es nicht eine im Leben oft wiederkehrende Erfahrung, dafs das Neue und Ungewohnte einen sehr tiefen Eindruck auf uns macht, dem alles später Folgende, wenn auch an sich eben so Sonderbare, an Nachhaltigkeit nicht gleich kommt: so möchte ich beinahe auf den Gedanken gerathen, die Landesversorganstalt in Colditz, an welcher ich seit dem Ende des Jahres 1830 bis 1836 als Geistlicher angestellt war, habe zu Anfange des Jahres 1831 ganz ungewöhnliche, später in dieser Sonderbarkeit nicht wiederkehrende Erscheinungen dargeboten. Da machte ein Religionsschwärmer den Versuch, einen seiner Hausgenossen am Beichttage (am Tage, wo ich die erste öffentliche Beichthandlung gehalten hatte) zu erstechen, und eine solche Frevelthat war seit Menschengedenken in der Anstalt nicht verübt worden! Da hoffte ein seit Kurzem in sicheren Gewahrsam gebrachter Prophet auf wundervolle Errettung durch seine nahen und fernen Freunde, und starb, in seinen schwärmerischen Erwartun-

gen getäuscht, freiwillig, oft von Andern, auch von mir selbst an seine Pflicht erinnert, des langwierigen schrecklichen Hungertodes. Da kündigte eine Frau mit wunderbarer Ruhe und Festigkeit das nahe bevorstehende Weltgericht an, stellte sich als Gottes, des Vaters, Frau, als Gottes, des Sohnes, Braut und als Gottes, des heiligen Geistes, Mahlschatz dar, und forderte von mir, weil sie bei meiner Unerfahrenheit wohl eine gröfsere Nachgiebigkeit erwartete, es sollte das neue, seit vielen Jahren schon gebrauchte Gesangbuch abgeschafft und das alte wieder eingeführt werden. Denke ich an jene Zeit zurück; so scheint mir's fast, als sey so viel Sonderbares in keiner spätern Zeit meiner Amtsführung wieder zusammengetroffen. In jener Zeit war es auch, wo der Unglückliche, über welchen ich in dem Nachstehenden etwas Weiteres zu erzählen gedenke, die Aufmerksamkeit seiner Umgebungen nach langer Ruhe wieder auf sich zu ziehen anfing.

Wir werden auf den Unglücklichen, Heinrich Gottlieb Eckardt, zuerst im Jahre 1816 aufmerksam gemacht, wo er ungefähr 30 Jahre alt war. Er war der Sohn eines zu *Borna* sich aufhaltenden Unterofficiers, hatte die Schneiderprofession gelernt und lebte schon seit mehrern Jahren in *Dresden*. Er war verheirathet und hatte zwei Kinder, einen Stiefsohn und eine Tochter. Seine Frau rühmte seine Ordnungsliebe, seine Arbeitsamkeit und nannte ihn überhaupt einen guten Hausvater. Er hatte seit dem Anfange seiner Ehe sich als einen ruhigen, religiösen Mann gezeigt, die Kirchen fleifsig besucht und gern in der Bibel und in Gebetbüchern gelesen. Nach und nach war diese lobenswerthe Kirchlichkeit, dieser religiöse Sinn in eine gewisse religiöse Schwärmerei übergegangen, in welcher er zuweilen alle Arbeiten vernachlässigte und behauptete, Gott werde ihn schon ernähren, wenn er nur recht bete. Manchmal zwang er seine Frau mit Gewalt zum Beten, weil, wenn sie recht bete und darum den rechten Glauben bekomme, sie nicht allein für sich, sondern auch für ihn und für die Kinder das Brod erwerben könne. In einem derartigen fanatischen Anfalle war er am 19. December 1816 mit einem gezogenen Degen drohend in die Stube seines Wirthes eingedrungen, worauf er, von der Polizei ergriffen, in das Stadtkrankenhaus gebracht und hier der ärztlichen Pflege überwiesen wurde. Am 14. April 1817 entsprang er aus der Anstalt. Er hielt sich wieder bei seiner Frau auf, quälte dieselbe dadurch, dafs er sie, je nachdem es ihm einfiel, bald mit Gewalt zur Arbeit antrieb, bald es wieder durchaus nicht dulden wollte,

dafs sie arbeite, und ward, da er später gedroht hatte, Weib und Kind zu ermorden, in das Krankenhaus wieder zurückgebracht. Hier hatte er, nicht lange nach seiner zweiten Ankunft, dem Wärter einen steinernen Krug mit heifsem Wasser nach dem Kopfe geworfen, sich von einer zu seiner Bändigung ihm angelegten eisernen Schelle losgemacht und damit einem neben ihm liegenden alten gebrechlichen Manne das ganze Gesicht blutrünstig geschlagen. Zu dieser Zeit hatte Eckardt auch behauptet: wenn man ein guter Christ sey, müsse man sich todtschlagen lassen; wenn man einen Streich erhalten habe auf den Backen, müsse man Backen und Rücken zum zweiten Streiche darreichen. Der Stadtphysicus D. Röber, dem er sagte, der heilige Geist habe ihm geheifsen, aus dem Krankenhause zu entweichen, nannte ihn deshalb einen Narren, erhielt aber dafür eine Ohrfeige, dafs ihm, „alle Knochen des Kopfes knirschten". Seine Frau bat dringend darum, dafs man ihn festhalten möchte, weil er äufserst drohende Reden ausgestofsen hatte, und D. Röber trug darauf an, dafs er, „als ein gewifs unheilbarer und dem Gemeindewesen höchst schädlicher Wahnsinniger auf Lebenszeit in sichere Verwahrung gebracht werden möchte".

Schon damals, im Jahre 1816, äufserte seine Frau mit Bestimmtheit, all ihr und ihres Mannes Unglück müsse sie dem Umstande zuschreiben, dafs ihr Mann die sogenannten Betstunden besucht habe, welche von dem Prediger Stephan an der Böhmischen Kirche und von dem Lederhändler Götze gehalten würden. Dort habe er die schwärmerischen, widersinnigen Behauptungen in sich aufgenommen, dafs das Gebet Alles ersetze, dafs der Mensch auch ohne alle Arbeit von Gott ernährt werde. Seit jener Zeit sey er aus einem sonst ordentlichen und arbeitsamen Hausvater ein „betender Müfsiggänger" geworden.

Am 12. September 1817 ward Eckardt als Geisteskranker der Heilanstalt auf dem Sonnensteine überwiesen. Er litt, als er in das Institut eintrat, an heftiger Manie, die in Folge religiöser Schwärmerei entstanden war. In den drei ersten Monaten wüthete er unaufhörlich und drohte seinen Umgebungen den Tod. Später ward er durch angewandte energische Curen, so wie durch liebreiche Vorstellungen ruhiger, arbeitete mit andern Handwerkern wieder fleifsig als Schneider, äufserte keine seiner frühern fixen religiösen Ideen mehr, fügte sich in die Hausordnung, und es „ward dem Vorstande der Heilanstalt die Freude, einen Kranken als wieder hergestellt betrachten zu können, von dem der Physicus in Dresden gesagt hatte,

dafs an eine Besserung eines solchen Narren gar nicht zu denken sey“ *). Eckardt ward auf wiederholtes Bitten am 14. October 1818 versuchsweise zu seiner Frau beurlaubt. Da in den ersten 6 Wochen keine nachtheiligen (gar keine) Nachrichten über ihn eingegangen waren: so ward er später auf unbestimmte Zeit beurlaubt.

Freilich konnte seine Frau, von welcher man diefs am ersten erwartet hatte, keine Nachricht über ihn geben; denn sie war über die unerwartete Rückkehr ihres Mannes vom Sonnenstein so gewaltig erschrocken, dafs sie erkrankte und bald nachher starb. Die sonst so wachsame Polizei hatte seine Rückkehr nicht erfahren, oder nicht bemerkt, weil Eckardt als Bürger und Meister keine besondere Erlaubnifs zu seinem Aufenthalte in Dresden bedurfte. Ein anderer Schneider, mit welchem Eckardt bisweilen zusammengekommen war, erzählte später: Eckardt habe nicht gern von seinem Aufenthalte auf dem Sonnensteine gesprochen; er habe nicht eigentliche Geisteskrankheit, aber oft falsche religiöse Vorstellungen auch später geäufsert. Eine derselben sey gewesen, dafs er den heiligen Geist recht eigentlich in sich habe, dafs er sich nicht um Arbeit zu bemühen brauche, dafs dieses Bemü-

---

*) Sehr interessant, freilich mit dem von der Direction der Anstalt Geäufserten nicht recht übereinstimmend, ist, was in dem Gutachten des damaligen Geistlichen an der Anstalt auf dem Sonnenstein (Pastor Theodor Friedrich Schmidt, jetzt in Seelitz bei Rochlitz) sich findet. „In den mit dem damaligen Hausprediger zu Schlofs Sonnenstein gehabten Unterredungen entwickelte Eckardt sein Glaubensbekenntnifs, in dessen Ansehung er sich stets auf die Autorität des erwähnten Predigers (Stephan) bezog, von dem solche Ideen in den religiösen Versammlungen entwickelt worden wären. Seine religiösen Vorstellungen waren vorzüglich auf die übernatürliche Kraft des Glaubens und die Beschaffenheit der Liebe und des genugthuenden Einflusses auf die Seligkeit gerichtet. Der wahre Gläubige sey der Herr über alle Kräfte und Gesetze der Natur und im Stande, durch des Glaubens Kraft alle Bedürfnisse des Lebens herbeizuschaffen. Er strebte darnach, Blut zu sehen, um sich den blutigen Tod Jesu recht lebhaft vorstellen zu können, wodurch, wie er glaubte, allein die Liebe zu Jesu geweckt werden könne. Man müsse, war seine Ueberzeugung, Gott sein eigenes Kind geben, wenn es der Geist Gottes verlange, und wie Gott dem Abraham seinen einzigen Sohn, den er ihm opfern wollte, noch lebend zurückgab, so könne der Heiland das getödtete Kind dem Vater lebendig wieder geben. Gott verlange aber das Kind vom Vater, wenn er ihm Nichts für das Kind durch die Kraft des Glaubens zu leben gebe.“ Die Nachricht findet sich in N. 3 des *Landtagsblattes* vom J. 1833, herausgeg. von demselben Advocaten W. E. Krause in Dresden, welcher späterhin der Vertheidiger Stephans wurde und als Bevollmächtigter desselben eine namhafte Summe dem zusicherte, welcher nachweisen könne, dafs Stephan jemals Conventikel gehalten habe.

hen vielmehr Sünde sey. Alle Versuche, ihm diese Ansichten zu widerlegen, seyen vergeblich gewesen. Er habe immer in der Bibel gelesen, sey ein fleifsiger Besucher der Stephanschen Conventikel gewesen, jedoch später, seitdem er von dem Stadtphysicus D. Röber zu mehrern Geistlichen geschickt worden, damit sie seine Vorstellungen berichtigen sollten, seltener in die Kirche gegangen, weil er geglaubt, er habe ohnehin schon die ganze Bibel inne. Oft kam er auf die Stelle zurück (*Matth.* 10, 34.): *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.* Oft führte er Christi Worte an (*Luc.* 22, 36.): *Kaufet euch Schwerter.*

Es konnte nicht fehlen, dafs bei so bewandten Umständen Eckardts geringe Habe immer unbedeutender wurde und endlich drückender Mangel einrifs. Aber er rechnete auf Wunder, oder vielmehr er traute auf Stephans Versicherungen. Dieser hatte, wie Eckardt oft erwähnte, ihm erzählt: „dafs er einmal gar Nichts gehabt, und als er nach Hause gekommen, habe ihm Jemand unerwartet Geld geschickt; man müsse also auf Gott vertrauen und an seiner Hülfe niemals verzweifeln". Die Noth bei Eckardt ward jedoch immer gröfser, und manchmal hatte er nicht einmal Brod für sich, seinen ungefähr zwölfjährigen Stiefsohn und seine etwa fünfjährige Tochter. So stand es mit ihm im April 1820. Am 15. April des genannten Jahres übergab er einer Frau, die ihn noch manchmal besuchte, einige Stücke seiner Habe zum Verkaufe und äufserte, es sey sein Geburtstag, wo er sein 34stes Jahr antrete und wo er wohl wünsche, einmal ein Glas Wein zu trinken. Später war Niemand bei ihm gewesen.

Nun verbreitete sich am 17. April 1820 früh gegen 8 Uhr das Gerücht, Eckardt habe vor wenigen Minuten eines von seinen beiden Kindern umgebracht. Die herbeigeeilten Gerichtspersonen fanden ihn bereits gebunden in der Stube liegen; seine Tochter aber, durch einen Schlag mit einem Handbeile an der rechten Seite des Kopfes und durch mehrere Messerstiche völlig getödtet, lag blutend im Bette. Eckardt äufserte, dafs er der Vater des Kindes und der Urheber der That sey, erkannte die Werkzeuge für die an, womit er sein Kind so eben gemordet habe, und erklärte, seine mifsliche Lage habe Lebensüberdrufs in ihm erweckt, so dafs er den Tod gesucht, da er wohl aus der Bibel wisse, dafs, *wer Menschenblut vergiefst, dessen Blut wieder vergossen werden solle*; damit aber sein Kind nicht in fremde Hände komme,

habe er es durch einen Schlag auf den Kopf und durch einige Messerstiche getödtet.

Dabei war er sehr ruhig, zeigte keine Reue, gab vielmehr zu, dafs er auch noch sein zweites Kind, seinen Stiefsohn, getödtet haben würde, wenn dieser nicht davon gelaufen wäre. Er setzte noch hinzu, dafs er sowohl, als jeder Andere im wahren Glauben durch Hülfe Jesu dem Kinde helfen (es wieder beleben) könne; doch sey es so besser aufgehoben. Auf einem Tische in Eckardts Zimmer, unweit des Bettes, lag eine Bibel aufgeschlagen.

Der Knabe erzählte alsdann den ganzen Verlauf der Sache genauer. Am Tage zuvor habe der Vater ihm und seiner Schwester Nichts zu essen gegeben, daher sie blofs früh ein wenig Brod heimlich zu sich genommen. An diesem Tage selbst früh um 4 Uhr seyen sie Beide aufgewacht, weil sie gehungert, und auf ihr Bitten habe der Vater ihm (dem Knaben) erlaubt, einen Rest Dreierbrod herbeizuholen, welches sie Beide im Bette verzehrt. Die Schwester sey wieder eingeschlafen, er aber nicht. Als er früh um 6 Uhr aus dem Bette gestiegen, habe der Vater wachend, die Schwester schlafend noch darin gelegen (alle Drei hatten blofs *ein* Bett). Der Vater sey gleich nach ihm aufgestanden. Dieser, erzählte der Knabe weiter, sey seit längerer Zeit immer betrübt gewesen, habe des Nachts keinen Schlaf gehabt, dagegen am Tage zuweilen geschlafen. Auch den letzten Abend, als er und seine Schwester sich zeitig niedergelegt, sey der Vater noch aufgeblieben, habe sich Licht angemacht und in der Bibel gelesen. Vorgestern, an seinem Geburtstage, habe er von einer Geschichte gesprochen, dafs ein Mann seine Frau und seine vier Kinder getödtet, und dafs er sich auch die Kraft zu einer solchen That wünsche. Heute früh nun, während er (der Sohn) sich in der Stube das Tuch umgebunden, habe er durch die zwei halb offenen Verbindungsthüren gehört und gesehen, dafs es zwei Mal nach einander geknirscht und dafs seine Schwester gestöhnt, der Vater, vom Bette herkommend, ein Beil weggelegt habe und wieder nach dem Bette zu gegangen sey. Jetzt habe er geschrieen: meine Schwester! und sey nach der Ausgangsthüre gelaufen. Der Vater sey ihm mit ausgespreizten Armen nachgekommen; er aber sey durch die Thür, welche er schnell aufgeriegelt, davon geeilt, von seinem Vater verfolgt.

Eckardt, in Sicherheit gebracht, lag mit stieren Blicken auf dem Lager und bekümmerte sich um die zu ihm gekommenen Gerichtspersonen nicht im Mindesten. Lange

war er durch alle an ihn gestellte Fragen nicht zum Sprechen zu bringen. Dann sprach er einige Worte, worin sich aber von Schmerz und Reue keine Spur fand. Er wiederholte die Bibelstellen: *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert*; und: *Wer Menschenblut vergiefst, defs Blut soll wieder vergossen werden.* Als man ihn verlassen wollte, begann er eine Erzählung, worin er wohl zu zeigen beabsichtigte, wie er in diese Lage gekommen sey; aber er verwirrte sich und verlor allen Zusammenhang. Er wiederholte: *Ich bin nicht gekommen* u. s. w., äufserte auch, man solle seine Sache Gott überlassen, er selbst wisse, was er verdient habe und dafs er sterben müsse. Auf die Frage aber, was ihn zu der That bewogen, gab er durchaus keine Antwort.

Einige Mal machte er eine Bewegung, als ob er das Zwangshemde mit den Zähnen zerreifsen, oder den Kopf an der Wand zerstofsen wollte*). Er ward befestigt.

Der Besitzer des Hauses, in welchem Eckardt gewohnt hatte, gab auf Befragen zu vernehmen: Eckardt habe sehr still und eingezogen gelebt, wenig Umgang gehabt und wenig verdient. Aufser einem stieren Blicke habe er an ihm keine Spur von Melancholie bemerkt. Jedoch sey er oft zum Prediger Stephan gegangen. Schon seit drei Vierteljahren sey er den Miethzins schuldig, und er (der Wirth) habe ihn zwar lange mit Glimpf behandelt, jetzt aber mit Bestimmtheit darauf gedrungen, dafs er heute das Logis räumen sollte. Darüber hatte Eckardt, wie auch Andere angaben, oft geklagt.

Mit stieren Blicken, ganz in sich versunken, fand auch der Physicus D. Kuhn den Unglücklichen. Er antwortete auf mehrere ihm vorgelegte Fragen über Namen, Alter, Gewerbe gar Nichts. Auf wiederholtes Bitten und freundliches Zureden sah Eckardt den Physicus mit krampfhaft lächelnder Miene an und erwiederte: „Was kann Dir denn das nützen? was fragst Du mich denn nach solchen Dingen?" — und schwieg. Um ihm Zutrauen einzuflöfsen, redete ihn der Physicus ebenfalls mit Du an, worauf Eckardt mit freundlicherer Miene schneller die vorigen Worte wiederholte: „Was kann Dir denn das nützen?" u. s. w.

---

*) Unwillkürlich fällt mir hierbei ein anderer Geisteskranker ein, der, weil er sehr schwermüthig war, von seinen Umgebungen ermahnt wurde, er solle sich die trüben Gedanken aus dem Kopfe schlagen. Der Kranke verstand den Rath wörtlich und schlug mit Gewalt gegen die Wand. Im Umgange mit ihm mufste man dann, so nahe auch bei seiner andauernden Schwermuth die Ermahnung lag, doch sorgfältig sich hüten, diese Worte zu wiederholen.

An das Bett seiner ermordeten Tochter geführt, bekannte er mit ruhiger, gefafster Miene Alles, und auf die Frage, ob das Kind Viel gelitten, antwortete er mit schneidender Kälte, es habe nur wenig geschrieen, es sey gleich auf den ersten Schlag todt gewesen. Eben so ruhig gestand er, er würde auch, wenn er gekonnt hätte, seinen Stiefsohn getödtet haben; allein dieser sey davon gelaufen.

In den folgenden Tagen war Eckardt über den Vorfall eben so ruhig, versuchte aber Alles, um die ihm angelegten Fesseln zu zersprengen, die Kleidungsstücke und Betten, so weit es seine Bande erlaubten, mit der gröfsten Heftigkeit mit den Zähnen zu zerreifsen und sich den Kopf an der Wand zu zerstofsen. Man hörte fast nur von ihm: *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert,* und: *Wer Menschenblut vergiefst, defs Blut soll wieder vergossen werden,* ohne dafs er sich jemals über die nähere Beziehung des Gesagten herausliefs. Er verschmähete Arzneien, Essen und Trinken, schlief nicht, warf sich unruhig umher. Bei spätern Besuchen fragte ihn der Arzt wieder: „Wie befindest Du Dich?“ Eckardt antwortete: „Wie kannst Du mich fragen? Du weifst ja lange, wie es mir geht. Entledige mich doch von meinen Fesseln!“ Auf die Antwort, dafs er (der Arzt) diefs nicht thun dürfe, weil er noch mehr Unheil von ihm befürchten müsse, erwiederte er: „Du mufst mich nicht richten; lafs Gott richten! Wer weifs, ob es Gott so mifsfällt, wie Dir, dafs ich meine Tochter erschlagen habe.“

Man zog nun, um über Eckardts frühern Zustand nähere Nachrichten zu erhalten, den vorigen Stadtphysicus D. Röber zu Rathe, dessen Angaben ich schon oben benutzt habe. Einen Theil seines Schreibens setze ich aber, als sehr beachtenswerth, wörtlich hierher: „Bei dieser Gelegenheit kann ich mich nicht enthalten, die Bemerkung mitzutheilen, dafs besonders in den letzten Jahren meiner Amtsführung mehrere religiöse Wahnsinnige in das Stadtkrankenhaus gebracht worden sind, deren natürlicher Hang zur Schwärmerei durch Besuchung der religiösen Conventikel des Böhmischen Predigers Stephan in Wahnsinn ausgeartet war. Von diesen zeichne ich nur einige bei Durchsicht der Krankenverzeichnisse mir gleich in die Augen gefallene auf [es werden 6 namentlich aufgeführt], welche theils selbst, theils durch ihre Angehörigen mich, so wie den Herrn Hausverwalter belehrten, dafs sie die Stephanschen sogenannten Betstunden besucht hätten. Einige derselben fürchteten sich vor

Hölle und Teufel, einige verzweifelten an ihrer Seligkeit, einige wünschten bald möglichst zu Gott zu kommen und vernachlässigten deshalb absichtlich ihre Gesundheit; einige erwarteten Alles von der unmittelbaren Hülfe Gottes, wollten nicht mehr arbeiten, und mehrere hatten den Selbstmord versucht. Bedenkt man, dafs besonders durch schwärmerische Lehrvorträge bewirkter Fanatismus sehr leicht ansteckend wird und sich dann gleichsam epidemisch verbreitet, aber auch als das gefährlichste und nicht selten blutdürstigste Ungeheuer zu fürchten ist: so darf ich wohl den Wunsch äufsern, dafs man, vorzüglich bei den jetzigen zu Geistesfiebern jeder Art so sehr geneigten Zeiten, auf alle den unbefangenen Gebrauch der Vernunft untergrabende und das ganze menschliche Glück im blinden Glauben niederreifsende Lehrvorträge, und ganz besonders auf solcher Schwärmereien wegen eigens gehaltene Zusammenkünfte höchst aufmerksam seyn und solche um so weniger dulden möchte, als sie erwiesener Mafsen bereits Unheil angerichtet haben."

Auf diese Angabe des Hofraths D. **Röber** fufsend, wendete sich der Rath zu Dresden alsbald an das damalige Oberconsistorium mit einer ausführlichen Schrift, woraus ich Folgendes entnehme: „Wir haben unsere obrigkeitliche Aufmerksamkeit ganz vorzüglich auf eine hochwichtige Erscheinung richten zu müssen geglaubt, die unser Nachdenken schon seit geraumer Zeit beschäftiget hat. Es ist dieses eine, ehedem in den Mauern unserer aufgeklärten Stadt fast unerhörte, aber seit einigen Jahren häufiger und in nicht wenigen Individuen sich äufsernde religiöse Schwärmerei, die nicht blofs in der allgemeinen, vielleicht vorübergehenden Hinneigung des Zeitalters, oder vielmehr des laufenden Jahrzehends ihren Grund, sondern noch andere specielle und örtliche Veranlassungen und Anreizungen zu haben scheint."

„Es ist schwer, einzelne Fälle aufzuzählen, und eben so schwer, in solchen sich zeigenden Fällen auf den Grund der Seelenkrankheit zu kommen, weil von den Kranken selbst die richtige Auskunft nicht zu erlangen und ihren Verwandten, zumal wenn sie von demselben Uebel angesteckt sind, daran gelegen ist, dessen allmälige Entstehung nicht bekannt werden zu lassen. Indefs hat unser vormaliger Stadtphysicus bei Gelegenheit, als wir sein Gutachten über Eckardts früheres Befinden erforderten, sich nicht nur über ihn, sondern auch über eine Anzahl ähnlicher Schwärmer, die er in den Jahren 1816, 1817, 1818 im hiesigen Stadtkrankenhause zu behandeln gehabt, aus-

gesprochen. Ohne Zweifel würden die hiesigen Aerzte, dazu aufgefordert, uns mit mehrern Kranken dieser Art bekannt machen und die laufenden Gerüchte über die Erzeugung der ersten Keime ihres Uebels entweder widerlegen, oder bestätigen können. Diese Gerüchte lassen sich nämlich ziemlich laut darüber vernehmen, dafs vor Allen die Besucher der Betstunden oder Andachtsübungen, welche der Prediger Stephan in seinem Hause hält, solchen Verirrungen im Gebiete des Glaubens und religiöser Begriffe ausgesetzt seyen, ja, sie nennen Glieder achtbarer Familien, die in diesem Augenblicke an dergleichen Verirrungen leiden sollen."

„Der Hofrath D. Röber in seinem oben angezogenen Gutachten verschafft jenen Gerüchten einen Grad von Autorität und Glaubwürdigkeit, wenn er behauptet, dafs die von ihm angezeigten Seelenkranken und Schwärmer Besucher der Stephanschen Betstunden waren. Auch Eckardt hat in frühern Zeiten und vor seinem ersten Anfalle von Wahnsinn jenen Andachtsübungen beigewohnt, und es wäre wohl einer Untersuchung werth, woher er die gefährliche zur Quelle seines Unglücks gewordene Idee, dafs man nicht zu arbeiten brauche, sondern von einer unmittelbaren Hülfe Gottes die Bedürfnisse des Lebens erwarten dürfe, empfangen und sich eigen gemacht hat. Auffallend ist es, dafs er nach der Aussage der H. eine Vertröstung auf diese wundervolle Hülfe Gottes aus dem Munde des Predigers Stephan gerühmt hat, und es bleibt problematisch, ob die falsche Ausbildung jener Idee in seinem Unverstande, oder in dem unbehutsamen Vortrage des Lehrers gesucht werden mufs. So Viel scheint ausgemacht, dafs irrige Grundsätze dieser Art gerade in solchen Conventikeln, wie die des Predigers Stephan und des Lederhändlers Götze sind, ohne Scheu, und ohne der Kritik einer gesunden und vernünftigen öffentlichen Meinung ausgesetzt zu seyn, vorgetragen werden können, da die Wohnungen dieser Männer nur von wenigen Auserwählten und Eingeweihten besucht zu werden pflegen. Die Folgen solcher Irrlehren und daher kommenden und um sich greifenden Irrwahns sind bekanntlich nicht zu berechnen, und werden nur dann erst recht fühlbar, wenn sie in solche Excesse ausbrechen, wie die in unserm Vaterlande im Amte Leisnig*) unlängst erlebten, und wie selbst der Eckardtische ist."

---

*) Vergleiche die Abhandlung von Gelpke: *Zuverlässige Nachrichten von der Klofsianischen Schwärmerei in einigen Gegenden des Kö-*

„Wir tragen kein Bedenken, in den Ansichten hiervon den Aeufserungen und Wünschen des Hofraths D. Röber am Schlusse seines Gutachtens beizutreten.“

„Nach den Leisniger Greueln rügten öffentliche Blätter, wir wissen nicht, ob mit Grund oder Ungrund, dafs die obrigkeitlichen Behörden jener Gegend auf das Unwesen Klofsens und anderer unberufenen Sectirer nicht aufmerksam genug gewesen seyen, und wir würden, wenn die Eckardtische Blutscene sich wiederholte oder ähnliche schauderhafte Auftritte sich ereigneten, bald demselben Tadel unterliegen. Aber auch abgesehen von diesem Richterstuhle der Publicität, würden wir uns selbst den Vorwurf vernachlässigter Pflicht machen müssen, wenn wir nicht die erwähnten Conventikel, die Gerüchte, die von ihnen gehen und die Möglichkeit ihres Schädlichwerdens zur Cognition der höheren Behörden, welche zur Prüfung und Untersuchung dieser Gegenstände geeignet sind, zu bringen getrachtet hätten.“

Eine ähnliche Anzeige ward auch an die damalige Landesregierung abgegeben. „Dabei“, heifst es hier, „sind wir auf's Neue aufmerksam gemacht auf die Conventikel, welche der Prediger Stephan und der Lederhändler Götze in ihren Häusern unter dem Namen von Betstunden und Andachtsübungen halten.“

„Diese Conventikel, wenn sie auch nicht ausdrücklich durch Gesetze untersagt sind, sind doch auch nicht gesetzlich begünstigt, sondern wohl immer nur den Umständen nach geduldet und stehen unter der Aufsicht sowohl der höheren geistlichen Behörde, als der Landespolizei. — Die Erörterungen nun, welche in polizeilicher Hinsicht zu Beobachtung und Prüfung der Stephanschen und Götzeschen Institute anzustellen seyn möchten, müssen Ew. weisestem Ermessen wir allerunterthänigst überlassen, bitten jedoch, uns bei der Wichtigkeit, welche wir der Sache beilegen, auf die (in einer besondern Anzeige) aufgestellten Gründe und Ansichten beziehen zu dürfen.“

Ob im Verfolge dieser Anzeigen Seiten der höhern Behörden Etwas gegen den Prediger Stephan gethan worden ist, kann ich nicht angeben. Jedoch dürfte es nicht ohne Interesse seyn, zu bemerken, wie die Behauptung, dafs Stephan durch seine Conventikel grofses Unheil anrichte, schon damals, also ziemlich 20 Jahre vor seiner

---

nigreichs Sachsen und von der dadurch veranlafsten schrecklichen Mordthat in der Obermühle zu Beiersdorf bei Leisnig, in dieser Zeitschrift, B. 10 H. 4 (Jahrg. 1840) S. 52 ff. Der Herausgeber.

Entlarvung im Jahre 1839, offen und entschieden ausgesprochen worden ist.

Jedoch zurück zu unserm Kranken. Ueber diesen berichtet der Physicus im Juni 1820, dafs seine Gemüthsverfassung noch dieselbe sey, wie sie unmittelbar nach der That wahrgenommen worden. Besonders äufsere sich sein religiöser Fanatismus bei jeder Gelegenheit; diefs sey namentlich dann der Fall, wenn man die Rede auf seine That bringe, über welche dann keine verständige, zusammenhangende Aeufserung von ihm zu erlangen sey. Er sey sehr schwach, habe weder Schlaf noch Appetit, geniefse Wenig, könne kaum gehen u. s. w. Medicin wolle er auch nicht nehmen, indem er beharrlich behaupte: „es fehle ihm Nichts".

Was sollte mit ihm werden? Der Stadtrath fragte aufs Neue bei der Landesregierung an, ob man die Acten so unvollständig, wie sie jetzt seyen, versenden und ein rechtliches Gutachten einholen, oder ob man Eckardts geistige Wiedergenesung abwarten solle, um die bedeutenden Lücken auszufüllen, da man gar Nichts aus ihm habe herausbringen können, was ihn wohl zu der unnatürlich grausamen That verleitet haben möchte. Das Letztere sey nach dem bisherigen Benehmen Eckardts nur erst in sehr später Zukunft zu erwarten. Sollten aber die Acten versendet werden, so müfste Eckardt zuvor mit seiner Vertheidigung gehört werden, und der Vertheidiger würde natürlich einen Hauptmangel in dem Ungenügenden der geführten Untersuchung finden. Auch könnte sich Eckardt nicht darüber erklären, wen er zum Defensor haben wollte. — Die Entscheidung fiel dahin aus, man solle von Seiten der Obrigkeit dem Inculpaten einen Defensor bestellen und über den Fall rechtlich erkennen lassen.

Der Defensor Reinhardt hatte meines Erachtens leichte Arbeit; denn er hatte kaum etwas Anderes zu thun, als das hervorzuheben, was von allen Seiten vielfältig bestätigt war: Eckardt sey geisteskrank, die That von ihm im Zustande der geistigen Unfreiheit verübt, es könne also eine Zurechnung oder Bestrafung gar nicht Statt finden. Unserm Zwecke gemäfs gebe ich nur Einzelnes aus dem Schlusse der Vertheidigungsschrift. „Nächst jenem aus dem Gutachten des Stadtphysicus D. Röber sich findenden stringenten Beweise ergiebt sich das nämliche Resultat daraus, dafs Inculpat nach seiner erfolgten Beurlaubung vom Sonnenstein die Erbauungsstunden des Predigers Stephan und des Lederhändlers Götze besucht hat. Der Vertheidiger will hier nicht in das weite Feld aus-

schweifen, welches sich darbieten würde, wenn man in Erwägung ziehen wollte, welches unsägliche Unheil durch die Lehrvorträge dieser beiden Menschen in der zahllosen Classe ihrer ungebildeten oder halbgebildeten Zuhörer verursacht wird, sondern er will nur zu bemerken geben, dafs, da Inculpat früherhin durch Besuchung der Stephanschen Betstunden in religiöse Irrthümer, welche seinen Wahnsinn veranlafst, verfallen, er auch durch denselben Besuch derselben Betstunden wieder wahnsinnig geworden seyn müsse, da bekanntlich dieselben Ursachen unter den nämlichen Verhältnissen alle Mal dieselben Wirkungen hervorbringen." — Der Vertheidiger findet es schliefslich seiner Pflicht gemäfs, dem Ermessen des künftigen Spruchcollegii besonders die Erörterung der Frage zu überlassen: ob mit gegenwärtig geführter Untersuchung die Sache überhaupt als beendigt anzusehen seyn dürfte. „Wenigstens wenn man in Erwägung zieht, dafs derjenige, welcher einen Andern zur Trunkenheit verleitet hat, dann, wenn der Andere in der Trunkenheit einen Mord oder ein sonstiges Verbrechen begeht, unstreitig gewissermafsen als *auctor delicti* zu betrachten ist, und wenn man ferner annehmen mufs, dafs derjenige, welcher einen Andern in einen Zustand der Zurechnungsunfähigkeit versetzt, dann, wenn der Zurechnungsunfähige eine Unthat begeht, sich dieselbe wenigstens zum Theil zurechnen lassen mufs: so scheint es wohl nicht ganz unwichtig, dafs der Prediger Stephan in Verbindung mit dem Lederhändler Götze, welche durch ihre Irrlehren, man solle nicht arbeiten und nur beten, und durch seine angeführten Beispiele, wie durch das blofse Vertrauen auf Gott unerwartete Hülfe komme u. s. w., alle bürgerliche Ordnung über den Haufen werfen und Inculpaten in einen bis zum Kindesmord führenden Wahnsinn versetzt haben sollen, als entfernte Urheber dieser Greuelthat angesehen und in dieser Hinsicht mit der Untersuchung gegen sie verfahren werde. — Wenn übrigens nach den Gesetzen und nach aller Rechtslehrer Meinung Beraubung der Vernunft ein wirkliches Criminalverbrechen ist: so scheint auch nach den in den Acten enthaltenen Anschuldigungen, vermöge welcher mehrere Personen durch die Stephanschen Betstunden zum Wahnsinne gebracht worden seyn sollen, sich eine besondere Untersuchung gegen den Pastor Stephan zu begründen, obschon solche mit der gegenwärtigen Sache keinen unmittelbaren Zusammenhang haben würde."

Der Schöppenstuhl zu Leipzig, an welchen die Acten versendet worden waren, entschied: „Weil Eckardt, als er

seinem Kinde mehrere absolut tödtliche Verletzungen beigebracht und dasselbe auf diese Weise getödtet, mit einem Wahnsinne behaftet, sonach des freien Gebrauchs seines Verstandes beraubt und einer rechtlichen Zurechnung nicht fähig gewesen, wie aus Eckardts Benehmen vor, bei und nach der That klar hervorgehe: so möge zwar wider denselben eine Strafe nicht erkannt werden, er sey jedoch an einen sichern Ort, wo er sich oder Andern Schaden zuzufügen aufser Stande sey, in Verwahrung zu bringen und daselbst mit einer angemessenen Arbeit zu beschäftigen." — Als der sichere Ort ward später von der Landesregierung die Anstalt zu Waldheim bestimmt.

So kam Eckardt im August 1820 nach Waldheim.

Bedarf es einer besondern Entschuldigung, dafs ich Einzelnes bei diesem Auszuge aus den betreffenden Acten nur kurz, Anderes dagegen etwas ausführlicher gegeben habe? Ich hätte sehr gern erzählt gefunden, wie Eckardt von Jugend auf gewesen, welches Temperament, welche Gewohnheiten an ihm hervorgetreten, wann zuerst eine Spur einer Ueberspannung und religiöser Schwärmerei an ihm bemerkbar geworden sey. Aber die schriftlichen Nachrichten fehlen ganz, und die mündlichen Angaben gehen höchstens bis zu der Zeit zurück, wo er, im Jahre 1816, auf den Sonnenstein gebracht wurde. Abgesehen davon, dafs solche Angaben selten recht zuverlässig sind, weil sie fast immer nur von Solchen herrühren, welche zur nämlichen Zeit in derselben Anstalt als Geisteskranke gelebt, habe ich nur diefs erfahren: Eckardt sey auf dem Sonnensteine unter dem Namen des Religionsschneiders bekannt, übrigens nach wenig Monaten sehr fleifsig gewesen; er habe „viel tolles Zeug" (ein sehr unbestimmter Begriff!) geäufsert. Etwas Näheres konnte mir mein Berichterstatter nicht angeben.

Das auf die Conventikel des Predigers Stephan Bezug Habende habe ich etwas bestimmter herausgehoben, theils um an einem lebendigen Beispiele zu zeigen, welches Unheil schon vor vielen Jahren durch diesen Mann angerichtet worden, theils (wie ich sagen möchte) zu meiner eigenen Rechtfertigung. Ueber den Prediger Stephan sind die verschiedenartigsten Urtheile laut geworden. Denn wenn auch die entschiedene Mehrzahl sich gegen ihn und gegen sein Treiben erklärte: so gab es doch bis zum Jahre 1839, wo er endlich in seiner ganzen Schlechtigkeit durch seine eigenen Freunde entlarvt wurde, nicht Wenige, welche entschieden Partei für ihn nahmen. Zwar waren die Gerüchte schon weit verbreitet, dafs es in den von

ihm gehaltenen Betstunden nicht jederzeit anständig zugehe, oder daſs er die Betstunden nur als Aushängeschild benutze, um die Leute an sich zu locken; man sprach auch davon, daſs die eigenthümlichen Lehren, welche er vortrage, für das äuſsere und innere Wohl der Zuhörer nichts weniger als gleichgültig seyen. Allein Alles dieſs ward von anderer Seite, und zwar nicht bloſs von seinen blinden Verehrern, geleugnet; denn es sollte dieſs Nichts als bloſse Vermuthungen, Gerüchte, Verleumdungen seyn. Durch meine amtliche Stellung nun kam ich von dem Jahre 1836 an in mancherlei nähere Verbindung mit einzelnen seiner wärmsten Freunde, und ich muſste von diesen, so wie von andern Seiten her mehr als ein Mal den Vorwurf hören, ich sey blind gegen Stephan eingenommen und folge nur der öffentlichen Meinung, welche sich ohne ausreichende Gründe gegen ihn ausgesprochen habe. Allein ich war mit Stephans Treiben schon zu der Zeit näher bekannt geworden, wo ich Geistlicher an der Landesversorganstalt in Colditz war und wo nicht bloſs *ein* Schwärmer sich auf Stephans Autorität, wie auf ein Evangelium, bezog; und wenn ich nach der Quelle fragte, aus welcher diese Verirrungen der unglücklichen Geisteskranken entweder entsprungen, oder doch neue Nahrung gezogen: so ward ich mehrmals auf Stephan zurückgewiesen. Wenn ich nun, was ich gar nicht ableugnen mag, auch daran zweifelte, daſs Stephans Einwirkung auf seine Freunde in der hiesigen Gegend eine reine, unschuldige seyn werde, wie sie dieſs, so weit meine Beobachtungen reichten, nirgends gewesen war: so glaube ich darum den Vorwurf, daſs ich, von einem Vorurtheile befangen, blindlings gegen ihn aufgetreten sey, durchaus nicht zu verdienen.

Fragen wir nun, mit welchem Namen die Geisteskrankheit Eckardts zu bezeichnen sey: so können wir nur zwischen zwei Bezeichnungen wählen. Sieht man mehr auf die Art und Weise, wie diese Krankheit entstanden ist und sich ausgebildet hat: so erscheint sie als *Aberwitz* (*παραφροσύνη*): Unfreiheit des Geistes mit Ueberspannung und Verkehrtheit der Begriffe und Urtheile in Beziehung auf eine übersinnliche Welt und deren Inhalt. Voraus gehen religiöse Schwärmerei und Fanatismus, Grübeln und Speculiren über die Abgründe des menschlichen Wissens, unverständiges, ja, unreines mit Leidenschaft getriebenes Bibellesen, besonders unermüdetes Tag und Nacht fortgesetztes Studium der Apocalypse u. s. w. Wer so beschäftigt ist, und je mehr er sich so beschäftigt, ist dem Aberwitze nahe. Appetit, Schlaf, die Kräfte ver-

schwinden unter dergleichen Anstrengungen; aber die Spannung nimmt zu und drückt sich in dem fast verklärten Gesichte, in dem strahlenden Auge, in dem krampfhaft entzückten Lächeln aus, „als habe *er* es ergriffen". Bald wird der Kopf vollends verdreht und die Krankheit bricht aus. Dabei zeigt sich, diese verkehrten Begriffe über das Uebersinnliche ausgenommen, manchmal wieder ein ziemlicher Grad von Besinnung und Besonnenheit, mit Gutmüthigkeit und arbeitsamen Wesen verbunden, später jedoch, durch die hinzutretende Noth und die wachsende Verzweiflung an der Hülfe von Aufsen, ein störrisches, in sich verschlossenes Wesen, das bei einer gegebenen Veranlassung [bei unserm Kranken Nahrungssorgen, die gewaltsame Aufkündigung des Quartiers] in *Wuth* (Raserei, Tollheit, *μανία*) übergehet. Beide Verirrungen, *Aberwitz* und *Wuth*, waren zu der Zeit, wo wir auf Eckardt aufmerksam gemacht werden, schon beisammen, und sie blieben vereinigt bis an seinen Tod, mit dem Unterschiede etwa, dafs *im Anfange mehr der Aberwitz, späterhin mehr die Tollheit hervortrat*. — *Reine Tollheit* (*mania simplex*, Unfreiheit mit wildem Zerstörungstriebe; der Kranke ist sich seiner bewufst, handelt nicht aus verkehrten Begriffen, oder aus Leidenschaftlichkeit des Gemüthes und Ueberspannung der Phantasie, sondern aus blindem Triebe zum Zerstören, den er nicht bewältigen kann) — *reine Tollheit*, sage ich, hat wohl bei Eckardt sich nie gefunden, sondern immer mit einem Zusatze von religiöser Schwärmerei, also *toller Aberwitz* (*παραφροσύνη μανική*), oder vielmehr *aberwitzige Tollheit* (*μανία ἐκνοϊκή*). Denn, was ich nur beiläufig bemerken will, die Formen der Geisteskrankheiten kommen selten, fast nie, ganz rein vor, weil, wenn das eine Seelenvermögen angegriffen ist, auch die übrigen mehr oder weniger darunter leiden *).

Im August 1820 war Eckardt in die Anstalt nach Waldheim eingeliefert, im Jahre 1829, wo die Landesversorganstalt in Colditz eröffnet wurde, nach Colditz versetzt worden. Von dem Tage seines Eintritts in die Waldheimer Anstalt an bis zu der Zeit, wo ich ihn selbst persönlich näher kennen lernte, bleibt freilich wieder eine grofse, sehr bedeutende Lücke. Jedoch versicherten mir die, welche ihn während der Zeit immer gesehen und gesprochen hatten, dafs eine wesentliche Veränderung, etwa ein ungewöhnlich aufgeregter Zustand, oder eine lang an-

*) Siehe über das Ganze, so wie über die weitere Schilderung der genannten Krankheitsformen Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, Th. 1 (Leipzig, 1818) S. 304 ff. 316 ff.

haltende ganz helle Zwischenzeit, nicht vorgekommen sey. Auch schliefst sich das, was ich später selbst an ihm beobachten konnte, so genau an seine im Jahre 1820 bewiesene Eigenthümlichkeit fast nach allen Einzelnheiten an, dafs es scheint, als liege gar kein leerer Raum, aus welchem wir Nichts über ihn erfahren, zwischen inne. Noch will ich kurz, was ich an ihm erlebt habe, obschon ich gröfstentheils nur stiller Beobachter seyn konnte, im Nachstehenden mittheilen.

Zu Ende des Jahres 1830 trat ich mein Amt als Pfarrer an der Landesversorganstalt zu Colditz an, wohin Eckardt mit allen übrigen Versorgten im Jahre 1829 von Waldheim aus versetzt worden war. Welch ein weites Feld der Beobachtung und der Thätigkeit that sich da für mich auf, wo mehr als 300 Geisteskranke an mich als ihren Seelsorger gewiesen waren! Ich las fleifsig in den Acten, welche über jeden einzelnen Kranken gehalten worden waren; ich suchte auch durch häufige, ja, tägliche Besuche in der Anstalt selbst mit den Bewohnern persönlich bekannt zu werden. Unmöglich aber konnte ich in den ersten Wochen und Monaten jeden einzelnen Kranken so genau in's Auge fassen, dafs ich auch nur oberflächlich von seinen früheren Schicksalen oder von der Form seiner Krankheit Etwas erfahren hätte. Leicht erklärlich ist es daher, dafs ich auch Eckardt während der ersten Zeit meiner Amtsführung in Colditz kaum bemerkte. Seit langer Zeit hatte er ziemlich fleifsig gearbeitet, ohne weitere Besorgnifs zu erregen, dafs er sich oder Andern sehr gefährlich werden könne. Weil man ihn aber dennoch immer unter genauer Aufsicht haben wollte, wohnte er in einer grofsen von einer ziemlichen Menge Unruhiger bewohnten Stube. Hier safs er, wenig bemerkt von dem nur flüchtig sich Umsehenden, an einem Fenster mit Schneiderarbeit beschäftigt. Eines Tages, als ich eben die Anstalt wieder verlassen wollte, weil die Mittagszeit da war, bat mich einer seiner Stubengenossen, der ihn natürlich genauer kannte, ich möchte mich Eckardts annehmen, weil er schon seit einiger Zeit Spuren steigenden Unmuthes und unruhige Bewegung gezeigt habe. Ich versprach, diefs gleich am folgenden Morgen zu thun, fand aber am andern Tage Eckardt schon nicht mehr in seinen gewohnten Verhältnissen, da in der Nacht seine seit längerer Zeit schon vorbereitete Wuth zum Ausbruche gekommen war.

In manchen Fällen bricht die Wuth mit einem Male, ohne weitere vorausgegangene bedeutende Vorzeichen, aus

(sey es zum ersten Male, oder sey es in einem Rückfalle); manchmal aber besitzen die Kranken noch so viel Besonnenheit und Selbstbewufstseyn, dafs sie sogar Andere vor sich selbst warnen, weil sie ihre nahende Raserei schon fühlen. Das Letztere war bei Eckardt der Fall gewesen. Er hatte mitten in der Nacht den in demselben Zimmer schlafenden Wärter geweckt und ihn mit beweglichen Worten gebeten, ihn in ein *Autenriethsches* Zimmer (eine Palisadenstube)*) zu bringen, denn „seine Hände trieften vom Blute". Erschreckt hatte der Wärter gefragt, was er denn gethan, ob er Jemanden gemordet habe. „Ja, meine Tochter, meine Tochter!" war die Antwort gewesen. In ergreifender Weise hatte der Kranke ge-

*) „Das nach dem Erfinder, dem Professor zu Tübingen D. von Autenrieth, benannte Autenriethsche oder Pallisadenzimmer, zuerst in dem Irrenhause zu Tübingen eingerichtet, hat den Zweck, tobenden Kranken die Möglichkeit der Flucht und eigener oder fremder Verletzung zu benehmen, indem ihnen doch hinlänglich freie Bewegung in einem gesunden Aufenthalte bleibt. Deshalb folgende Vorrichtung: die Oefen und Fenster im Innern eines hohen, lichten und wo möglich gewölbten Zimmers sind von jungen geschälten Tannen oder Fichten (beide Holzarten sind wegen ihrer Zähigkeit die brauchbarsten), die von dem Fufsboden bis an die Decke in Halbzirkeln laufen, umgeben; diese zu Pallisaden verarbeiteten Bäume werden mit weifser Oelfarbe angestrichen und unten mit eisernen stark eingetriebenen Schrauben in den Boden und in die Decke so fest verwahrt, dafs sie nicht ausgerissen werden können; dazu trägt die zähe Beschaffenheit des Holzes und dessen Abrundung und die Entfernung einer Pallisade von der andern, welche nur 4 Zoll weit ist, bei; jede Pallisade hat die ganze Höhe des Zimmers und ist im Durchmesser 3½ Zoll stark. Alle bewegliche Geräthe werden aus dem Zimmer entfernt, damit die Kranken in den Ausbrüchen ihrer Raserei nicht sich oder den mit ihnen eingeschlossenen Krankenwärtern gefährlich werden können. Dieses Zimmer hat nach D. Hayner folgende Vorzüge vor andern Verwahrungsmitteln der Irren: 1) Es hat nicht das finstere, schreckliche Aussehen eines gewöhnlichen Gefängnisses; 2) der Kranke kann darin Andern nicht schädlich oder gefährlich werden; 3) er kann sich nicht umbringen; 4) er ist aufser Stande, Etwas zu zertrümmern; 5) kein Glied seines Körpers wird gedrückt oder gezwängt; 6) er kann sich frei bewegen, umhergehen u. s. w.; 7) die Luft, die ihn umgiebt, läfst sich leicht rein erhalten. Zu dem Ende ist das Zimmer so eingerichtet, dafs der Kranke nicht zu den Fenstern und zu dem Ofen gelangen, die Thür nicht durchbrechen, des Geschirrs für den Unrath sich nicht bemächtigen, oder dasselbe zerstören, nirgends einen Strick, um sich zu erhenken, anbringen, dafs man frische Luft zulassen und das Nachtgeschirr von Aufsen wegnehmen kann."

So beschreibt dieses Zimmer der verewigte Minister Nostitz und Jänckendorf in seiner *Beschreibung der Königl. Sächsischen Heil- und Verpflegungsanstalt Sonnenstein*, Th. 1 Abth. 1 (Dresden, 1829) S. 292 f.

Wenn auch ein solches Zimmer nicht Heilmittel ist: so ist es doch ein sicheres Verwahrungsmittel, in welches man Tobsüchtige im Augenblicke der höchsten Wuth ohne Nachtheil versetzen kann.

klagt, er fühle eine unwiderstehliche Mordlust in sich, und in seinen wild einander durchkreuzenden Reden war die Erwähnung seiner ermordeten Tochter häufig mit vorgekommen, indem er (wer mag den unbegreiflichen Widerspruch lösen?) auf der einen Seite den begangenen Mord schmerzlich bereute, auf der andern aber wieder erklärte, er würde nicht eher wieder ruhig werden, als bis er Blut gesehen hätte. In höchster Aufregung hatte er die Fenster aufgerissen und laut gerufen: „Jesus Christus kommt zum Weltgerichte und alle heilige Engel mit ihm! Sehet, wie ihr Glanz leuchtet! höret, wie ihr Lobgesang ertönt!“ Willig und freudig hatte er seine Hände ausgestreckt, um sich das Zwangscamisol, um das er selbst gebeten hatte, zur einstweiligen Beschränkung anlegen zu lassen; dann hatte er lange laut und ergreifend gebetet und den Wärter inständig gebeten, ihn nur ja mit Du anzureden. Am frühen Morgen war er in die Krankenstube gebracht worden; er hatte aber in seinem wilden Zerstörungstriebe alle Fensterscheiben augenblicklich eingeschlagen. Er mufste also nun, da er sonst nicht ohne grofse Gewalt gebändigt und unschädlich gemacht werden konnte, in ein Autenriethsches Zimmer gebracht werden.

Hier fand ich ihn am folgenden Morgen, in einen Knäuel zusammengerollt, auf alle meine Fragen eine Zeitlang schweigend. Endlich verbesserte oder tadelte er alle meine Anreden. Ich sollte nicht sagen: Herr Eckardt; denn „nur Einer ist unser Herr, und das ist Gott!“ *Wir glauben All' an einen Gott,* fing er mit lauter Stimme an auszurufen und zu singen. Ich sollte nicht sprechen: *guter* Eckardt; „denn“, rief er, „was nennst Du mich gut? Nur Einer ist gut, und das ist Gott!“ Ich sollte ihn nicht mit *Sie* anreden; denn Christus hätte auch niemals Sie als Anrede gebraucht, sondern das einfache Du. „Nenne mich Du! Du! Du!“ rief er mit immer steigender Heftigkeit. Ich that, was er haben wollte, und würde diefs gleich gethan haben, hätte ich die ihn betreffenden Acten vorher einsehen können. Allein erst im October 1831, nachdem der erste heftige Krankheitsanfall bei Eckardt längst wieder vorüber war, erhielten wir auf Verlangen die fraglichen Acten, weil diese früher, als Eckardt in die Anstalt eintrat, wegen des gegen den Prediger S t e p h a n eingeleiteten Verfahrens nicht hatten entbehrt werden können. Später hatte man von Seiten der Anstalt es unterlassen oder vergessen, sich dieselben zu erbitten, weil Eckardt bei seiner lang andauernden Ruhe keine weitere Veranlassung bot, nach seinen früheren Verhältnissen genau zu fragen.

Als ich an jenem traurigen Morgen dem Kranken versicherte, ich würde ihm gern helfen, wenn ich nur ein Mittel wüſste, verlangte er, ich sollte ihm Brechwein geben, und er ward sehr heftig, als ich erklärte, dieſs sey meiner Pflicht zuwider. Mehrmals habe ich ihn während jenes Paroxysmus noch besucht, ohne weiter auf ihn einwirken zu können. Er schmähte auf die pharisäischen Geistlichen, welche Andere nicht in das Himmelreich lieſsen und doch selbst nicht hineinkämen, und rühmte, wenn er etwas ruhiger war, den Prediger Stephan, gab aber auch wieder, vorübergehend wenigstens, zu, daſs Andere auch Christlich predigten. Nach einiger Zeit ward er, da die Heftigkeit der Anfälle vorüber war, der engen Haft entlassen, und er kehrte in seine Stube zurück. Hier sprach ich öfters mit ihm, und ich freute mich seiner im Ganzen gesunden Urtheile, die freilich schielend zu werden anfingen, wenn er auf religiöse Gegenstände zu sprechen kam. Einst, als ich ihn, bei seiner Arbeit beschäftigt, nach seinem Befinden fragte, entgegnete er unwillig-traurig: „Wie kann's gehen! Wie es einem Menschen geht, der keinen Glauben hat!" Verwundert über dieses Bekenntniſs fragte ich weiter und erhielt als Antwort: wer den Glauben habe, könne zu jenem Berge sagen: *Hebe dich von hinnen dorthin, so wird er sich heben (Matth.* 17, 20.). Er aber habe dieſs schon oft zu dem gegenüber liegenden Berge gesprochen, ohne daſs er sich weggehoben habe. Meine Entgegnung, daſs das Wort des Herrn jedenfalls nicht eigentlich, sondern bildlich zu verstehen sey, erregte seinen höchsten Zorn, und er ergoſs sich in einen Strom von Schmähungen über die ungläubigen Geistlichen, welche mit ihrem „Eigentlich und Uneigentlich" die ganze Schrift verkehrten. Bei Stephan hatte er dieſs anders gehört. Später bat er mich um eine Bibel, weil er sehr gern darin lese, verbat sich aber andere ihm dargebotene Lectüre, und er nahm einen Auszug aus der Bibel von Engel*) dankbar an, obschon er behauptete, der eigentliche Kern der heiligen Schrift, nämlich die Offenbarung Johannis, sey darin weggelassen. Ist es aber gerathen, einem Schwärmer, wie Eckardt war, bei dem nicht bloſs möglichen, sondern ziemlich gewissen Miſsbrauche, den er mit der Offenbarung Johannis treiben wird, zu einer Zeit, wo er im höchsten

---

*) *Geist der Bibel für Schule und Haus. Auswahl, Anordnung und Erklärung von M. Moritz Erdmann Engel, Senior des geistlichen Ministerii und Stadt-Diakon zu Plauen.* Plauen im Voigtlande, 1824. 8. Seitdem in mehrern neuen Auflagen erschienen.

Grade noch reizbar ist, die Bibel unverkürzt in die Hände zu geben? — Merkwürdig war die Art, wie er es im Anfange vermied, mich direct anzureden. „Der Pastor“, oder „der gute Pastor“, sagte er mehrmals, „wird es nicht übel nehmen, wenn man in der Heftigkeit der Krankheit etwas Unrechtes gesagt hat.“ Er wollte damit das Du umgehen, welches ich von jener Zeit an immer gegen ihn gebraucht hatte, das ihm aber doch wohl gegen „den Pastor“ nicht ganz schicklich erschien; er wollte wohl indirect damit die im Paroxysmus gegen mich, den Repräsentanten der ungläubigen Geistlichen, ausgestofsenen Schmähungen vergessen machen. Natürlich versicherte ich ihm, dafs ich diese nie beachtet hätte und beachten würde, und er sprach mit einer Herzlichkeit und drückte mir die Hand mit einer Wärme, die mir sehr wohlthuend war. Das konnte nicht Verstellung seyn.

Aber seine scheinbare Ruhe war nicht von langer Dauer. Im April 1831 führte ein unglücklicher Schwärmer, Johann Christian Petzold (von dem unten noch besonders die Rede seyn wird), den traurigen Entschlufs aus, sich durch Hunger selbst das Leben zu nehmen. Diefs machte auf Alle einen ungemein tiefen Eindruck. Bei Eckardt schien der Gedanke erwacht zu seyn, dafs er ja ebenfalls auf diese Weise, obschon von allen Seiten bewacht, das Leben von sich werfen könne, das ihm lästig war. Oder schien ihm die Märtyrerkrone Petzolds so beneidenswerth, dafs er sie auch erringen wollte? Genug, auch Eckardt weigerte sich beharrlich, Nahrungsmittel zu sich zu nehmen. Jedoch die Natur war stärker, als sein Wille; denn nachdem er zu verschiedenen Malen mehrere Tage gehungert hatte, stand er überwunden von dieser traurigen Idee ab. Ja, er kehrte zu seiner frühern ruhigen Lebensweise wieder zurück, und man liefs ihn, mit dem gemessenen Auftrage an die Wärter, ihn vorzüglich im Auge zu behalten, mit den übrigen Kranken wieder in dem Garten spazieren gehen. Einige Wochen vergingen ohne weitere bemerkenswerthe Vorfälle. Dadurch verminderte sich, in eben dem Grade, wie die Gefahr zu schwinden schien, auch die schärfere Aufmerksamkeit.

Aber in Eckardt schwieg die Krankheit noch nicht. Als einst nach beendeter Mahlzeit sich Alle wieder entfernen wollen, bringt Eckardt einen aus dem Gartenhause mit hereingenommenen Kegel, den er bis dahin sorgfältig unter seinem Rocke verborgen hatte, hervor und schlägt damit seinen Nachbar so heftig auf den Kopf, dafs dieser sogleich besinnungslos niederfällt. Die Verletzung

war zwar nicht lebensgefährlich, und bald war der Verletzte wieder hergestellt: aber man sah aufs Neue, dafs man Eckardt niemals, auch nach der längsten scheinbaren Ruhe nicht, trauen dürfe. Es fiel diefs in eine Zeit, wo ich, durch Krankheit verhindert, einige Wochen lang die Anstalt nicht besuchen konnte und eben deshalb auch Eckardt nicht sah (im Sept. 1831). Die Wuth war bei Eckardt mit einer früher noch nicht dagewesenen Heftigkeit wiedergekehrt und sein schon öfters ausgeführtes Einschlagen aller Fenster zeigte die Unmöglichkeit, ihn in der Nähe anderer Kranken sicher zu verwahren. Jetzt schritt der Arzt zu einer etwas schmerzhaften Cur, zu dem Brennen mit glühendem Eisen. Denn wenn keine andern psychischen oder somatischen Mittel mehr anschlagen, wenn die Tobsucht und die Tollheit den höchsten Grad erreicht hat, schlägt dieses Brennen (ein deutlicher Beweis, dafs der Grund jener Krankheiten somatischer Natur ist, was von nicht Wenigen, theilweise auch von Heinroth, bestritten wird) die Heftigkeit nieder, und nicht selten hat man bemerkt, dafs die vorher wüthendsten Menschen entweder für immer, oder gewöhnlich wenigstens für längere Zeit (Palliativcur) geheilt erscheinen. Unter dem fürchterlichsten Toben hatte Eckardt diese Operation an sich vollziehen lassen. Die Krankheit war gehoben, sein Geist war freier und er sprach ruhiger. So fand ich ihn bei meinem ersten Besuche (Anfang Oct. 1831) wieder. Er klagte zwar über die Gewalt, welche man an ihm verübt habe, behauptete aber selbst, dafs er sich jetzt viel freier fühle, dafs die vorgenommene Cur sehr gute Dienste ihm geleistet habe, und ging auf die Gegenstände ein, von denen ich mit ihm sprechen wollte. Ich glaubte es ihm zu Gemüthe führen zu müssen, dafs er durch den neuerdings verübten Mordversuch sich gröblich vergangen habe, und erwartete, er werde sich mit Krankheit entschuldigen und den im Zustande der Unfreiheit begangenen Anfall bedauern. Aber er lehnte das Gespräch darüber ab, indem er sagte: „Richte mich doch nicht; denn es heifst ja: *Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet!* Wenn ich Unrecht gethan habe, so wird Gott mich richten. Aber vor ihm ist nicht Alles Unrecht, was Menschen so nennen. Wer weifs, ob es ihm so sehr mifsfällt, wie Dir." — Ich gab diefs im Allgemeinen zu, behauptete aber, das lehre doch jeden Menschen seine Vernunft, dafs mörderische Anfälle auf andere nie rechtmäfsig seyn und Gott gefallen könnten. — Er entgegnete: „Du bist ja ein Geistlicher, Du weifst also:

Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet! Ueberlaſs Gott meine Strafe." — Es war unmöglich, ihn über diesen Gegenstand zu einem vernünftigen Nachdenken zu bringen. So oft ich später zu ihm kam und die Fragen an ihn richtete, durch die man gewöhnlich eine längere Unterhaltung anzuknüpfen sucht, war seine stehende Antwort: „Frage mich doch nicht. Wie kannst Du nur so unnütz reden! Du weiſst ja selbst, wie es mir gehen kann." — Es verdroſs ihn, wie er mir sagte, daſs ich so ganz ruhig, wie zu andern Kranken, zu ihm käme, da doch ein Geistlicher, der Jesum überall zum Beispiele nehmen müſste, beim Eintritte und beim Abschiede sagen sollte: Friede sey mit Dir! oder: Der Herr sey mit Dir! Eben so duldete er es nicht, daſs ich Adieu sagte, denn Jesus hätte dieſs auch nie gethan. Ich mochte ihn fragen, wonach ich wollte: es war Alles nicht recht; denn es wären, sagte er, „keine geistlichen Gespräche".

Diese, „die geistlichen Gespräche", vermied ich aber mit allem Bedachte, weil ich die Unmöglichkeit sah, ihn eines Bessern zu belehren, und hoffte, er würde vielleicht, wenn er gegen Niemanden seine Schwärmereien äuſsern könnte, dieselben allmälig vergessen. Auch war der Erfolg, wenn ich früher mich doch verleiten lieſs, ihm zu folgen, ein nur ungünstiger gewesen; denn er redete, disputirte, schmähete sich immer tiefer in seine sonderbaren Ideen hinein, ich mochte ihm beistimmen, oder nicht. Er hatte sonst regelmäſsig die Kirche besucht, hatte sehr aufmerksam zugehört und gestand mir zu, daſs ich Christlich predige, obschon von dem Glauben und dem, was die Hauptsache sey (er meinte, wie sich erwarten lieſs, das Grundverderbniſs der menschlichen Natur und ihre Verdammniſs vor Gott, den blutigen Opfertod Christi, die Hölle, die Strafen der Ungläubigen, den Teufel), nur zu Wenig vorkomme. Als einst meine Predigt beendet war und ich mich eben anschickte, das Gebet zu verlesen, erhob Eckardt plötzlich auf dem Chore seine Stimme und fing laut an zu beten: „Ja, du Herr Jesu, der du Herr bist über Alles." Weiter kam er nicht; denn die Wärter, welche auch hier in seiner Nähe waren, brachten ihn alsbald fort. Er war unwillig darüber, daſs ich den Befehl gegeben hätte, ihn fortzuschaffen; lieſs sich jedoch bedeuten, daſs dieſs zwar ohne meinen ausdrücklichen Befehl geschehen sey, daſs ich aber, wenn dieſs die Zeit erlaubt hätte, dasselbe angeordnet haben würde, weil die Ordnung des Gottesdienstes unmöglich bestehen könne, wenn hier *Jeder* laut reden wolle. — „Wie kannst Du nur *Jeder* sagen!" erwiederte

er. „Wer behauptet denn, dafs Jeder in der Kirche laut solle beten dürfen! Du mufst doch die Person ansehen.“ — Auf meine Entgegnung, dafs in der Kirche aufser dem Geistlichen Niemand sprechen dürfe, äufserte er, ihm aber habe es Gott geboten, und er habe gewifs eben so gut beten wollen, wie ich nach den gedruckten Formularen, denen er übrigens den Werth nicht ganz absprach. Er müsse wohl beten können, da er die ganze Bibel auswendig gewufst. Er bedauerte mich, als ich erklärte, diefs könne ich von mir nicht behaupten, nahm jedoch später sein Urtheil wieder zurück, als wir im Verlaufe des längern Gesprächs auf den Sinn einiger Stellen genauer eingingen, über den er sich gern belehren liefs. Eine Hauptrolle bei solchen Unterhaltungen spielte gewöhnlich die Stelle: *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.* Auch wufste ich nicht selten den Zusammenhang der einzelnen Stellen besser, als er, da er nach der beliebten Weise der blinden Schwärmer die Stellen aus dem Zusammenhange herausrifs und nun Alles beweisen zu können meinte, wenn er einige ähnlich lautende Worte gefunden hatte. — An jenem Tage war er aufserordentlich mild, duldsam und für freundliche Belehrung empfänglich. Aber diefs war auch nur eine Ausnahme von der allgemeinen Regel. Bisweilen schien es, als wolle der natürliche Verstand in ihm wieder auftauchen; aber die lang genährte, früher auch von Aufsen begünstigte Schwärmerei hielt seinen Geist immer umfangen.

In etwas gröfserer geistigen Ruhe, weil seine Kraft gebrochen war, verlebte Eckardt die letzten Monate des Jahres 1831. Der Wärter, welcher Tag und Nacht nicht von seiner Seite weichen durfte, glaubte ihm denn etwas mehr Freiheit gestatten zu können und hatte ihm auch einmal in der Weihnachtszeit, des Zwangscamisols ledig, ganz kurze Zeit im Zimmer allein gelassen. Eckardt benutzte diesen freien Augenblick, um alle Fenster seines Zimmers einzuschlagen. Den herbeigeeilten Wärtern drohte er den Tod mit einer Stange, deren er sich bemächtigt hatte, und er konnte nur mit grofser Gefahr wieder gebunden werden. Gleichwohl klagte er darüber, dafs er fortwährend, wie ein Verbrecher, in einem besondern Zimmer gebunden gehalten werde, und er verlangte seine Freilassung, weil er ja gern Niemanden etwas zu Leide thun wolle. Ich versprach ihm, wenn er sich nur einmal 3 bis 4 Tage ruhig verhielte und keine Versuche machte, sich gewaltsam zu befreien, dahin zu wirken, dafs er wenigstens in einzelnen Stunden, frei an Händen und Füfsen,

solle herumgehen dürfen. Denn weil er mit den Füſsen um sich herum stieſs, hatte man an den Beinkleidern Bänder angebracht und diese verbunden, um ihm das weite Ausschreiten und Stoſsen unmöglich zu machen. Aber so lange hielt er nicht aus. Einst bat er auf das Flehentlichste, ihn nur für kurze Zeit seiner Fesseln zu entledigen. Man machte ihm bemerklich, er werde, wenn er die Hände frei habe, dennoch nur darauf ausgehen, Andere zu beschädigen. Er verspricht, dieſs solle gewiſs nicht geschehen. Man ruft noch einige Wärter herbei und nimmt ihm das Zwangshemde ab. So wie er aber die Hände frei bewegen kann, schlägt er mit geballter Faust den Umstehenden nach dem Gesichte und schreit über Unrecht, als man ihn wieder unschädlich zu machen sucht; denn *nun* wolle er Niemanden mehr beschädigen, man solle es nur noch einmal mit ihm versuchen.

Es war wohl ein recht schwieriger Posten, welchen der Wärter bei ihm hatte. Dieser muſste unausgesetzt auf ihn achten, weil er mit einer erstaunenswürdigen Gewandtheit der Fesseln sich zu entledigen verstand. Gegen den Wärter nun war Eckardt allmälig zutraulicher geworden, und er hatte öfters mit ihm sich unterhalten, was früher selten oder nie geschehen war. Unter Anderm hatte Eckardt gegen den Wärter auch mehrmals geäuſsert, das Leben sey doch nur eine Last, und es könne daher nicht Sünde seyn, wenn man, um Jemanden von dieser Last zu befreien, ihn tödte. Dieſs erfuhr ich wieder, und ich benutzte die erste Gelegenheit, um mit ihm darüber zu sprechen. Was ich nicht erwartet hatte, er leugnete, daſs er dieſs gesagt; er muſste aber später, da der herbeigerufene Wärter ihm dasselbe ins Gesicht Schuld gab, zugeben, daſs er „so Etwas gesagt haben könne, aber mit *den* Worten gewiſs nicht“. Darauf aber kam es auch nicht an. Es that mir dieſs um seinetwillen leid, weil er so aus seiner Rolle etwas heraustrat und einem gemeinen, rohen Verbrecher, der sich den Augen Anderer zu entziehen sucht, näher kam. Lieber wäre es mir gewesen, er hätte dieſs auch mir gegenüber offen und entschieden behauptet, oder, wie öfters, gesagt: „Der Pastor wird es nicht übel nehmen, wenn man in der Krankheit etwas (Unrechtes) thut oder sagt.“ Demnach war die äuſserste Vorsicht nothwendig, daſs er nicht Gelegenheit fand, sich an Jemanden zu vergreifen. Dem Wärter, welcher darüber klagte, daſs er selbst in der Nacht, wo er, fern von aller augenblicklichen Hülfe, mit dem Geisteskranken allein sey, für sein Leben besorgt seyn müsse,

weil Eckardt ohnehin oft nicht schlafe, ward streng befohlen, ihm nicht allein die Hände und Füſse zu fesseln, sondern ihn auch des Nachts an das Bette anzubinden. Daſs dieſs immer geschehen sey, bezweifle ich; denn durch Eckardts flehentliches Bitten lieſs der Wärter sich auch manchmal bestimmen, dem Kranken die Hände freizugeben, wenn z. B. Kaffee gekocht werden sollte. Dann war Eckardt auch ruhig, wenn es etwas (relativ) Gutes zu essen oder zu trinken gab. So trotzig und unbeugsam er sonst war, so konnte er doch hier sogar betteln. So war er eines Tages ganz ungewöhnlich freundlich gegen mich und sagte endlich: „Wird es denn der Pastor übel nehmen, wenn ich noch eine Bitte wage? Nur ein Dreierchen zu Kaffee!“ Er war mehrere Tage weit fügsamer, als er diese Bitte, so wie später um saure Gurken und etwas Eingemachtes, erfüllt bekam. — Doch zurück zur Sache. Um sich Kaffee kochen zu können, hatte der Wärter einige Stücke Holz mit in die Stube genommen. Eckardt hatte eins davon versteckt. Da nun der Wärter wieder aus schwacher Gutmüthigkeit, oder aus Sorglosigkeit den Kranken des Nachts nicht an sein Bett befestigt hatte, wartet Eckardt, bis er glaubt, der Wärter werde eingeschlafen seyn. Dann macht er sich gewandt aus seinem Zwangscamisol los, sucht das Stück Holz aus seinem Bette hervor, schleicht auf den Zehen hin an des Wärters Bett und lauscht, ob er eingeschlafen sey. Zufällig war aber dieser entweder gar nicht eingeschlafen, oder beim ersten leisen Geräusche wieder erwacht und hatte nun wieder lauschend abwarten wollen, was der Kranke vornehmen würde. Eckardt holt mit dem Holze aus, um den Wärter auf den Kopf zu schlagen; in demselben Augenblicke springt aber auch der Wärter auf, ringt lange mit der äuſsersten Kraftanstrengung mit dem Kranken und ist so glücklich, ihm wieder seine Beschränkung anlegen zu können. Ein Glück für den Wärter, daſs Eckardt bei seinem Aufspringen gewaltig erschrocken, auch überhaupt jetzt körperlich ziemlich matt war, sonst möchte er schwerlich mit dem Leben davon gekommen seyn.

Als ich nach diesem Vorfalle wieder zu dem Kranken kam, bot er das traurigste Bild des menschlichen Elendes dar. Die Hände waren in die lange Weste fest eingeschnürt, die Füſse gebunden. So saſs er auf seinem Bette, an welches er ebenfalls, so daſs er sich nur vor- oder rückwärts bewegen konnte, befestigt war. Das ganze Gesicht war mit Blut unterlaufen, weil der Wärter in der Todesangst natürlich nicht danach gefragt hatte, wohin

er schlug, um den Wüthenden von sich abzuhalten. Der Blick des Kranken war stier und hatte etwas Fürchterliches. So wie ich in das Zimmer eintrat und zu sprechen begann, schrie er: „Brechwein! Brechwein! Brechwein!“ Ich fragte, was er damit meine, ob er vielleicht glaube, dafs Brechwein ihm Erleichterung verschaffen werde. „Brechwein! Brechwein!“ war die, ohne alle, ohne die geringste Stimmabwechselung immer wiederholte Antwort. So oft ich schwieg, schwieg er auch. Bei jedem meiner Worte aber, die er offenbar nur übertäuben wollte, wiederholte er jenen einförmigen Ausruf. Dabei bewegte er sich, einem Perpendikel gleich, fortwährend vor- und rückwärts, um seine Fesseln nach und nach zu zersprengen. Ich trat ihm etwas näher, redete ihn noch freundlicher an, um ihm Vertrauen abzugewinnen; aber er spuckte nach mir, so oft ich ihm näher kam. Hier war für mich Nichts zu thun. Nach einigen Tagen sprach er wieder und verklagte seinen Wärter, dafs dieser ihm sein Verbrechen (den an seinem Kinde begangenen Mord) vorgeworfen habe. Es ergab sich aber, dafs der Wärter nur auf Eckardts Aufforderung, ihn zu befreien, geantwortet hatte, diefs könne nicht geschehen, weil er befürchten müsse, Eckardt möchte ihn ermorden, wie er diefs mit seinem eigenen Kinde gethan. Bei der Fortsetzung des Gespräches rief er mehrmals: „Ich will meinen Lohn, meinen Lohn will ich!“ — Welchen Lohn denn? Wofür denn? — „Nun, ich habe ja mein Kind gemordet. Ach, gebt mir doch meinen Lohn! *Wer Menschenblut vergiefst, defs Blut soll wieder vergossen werden.* Meinen Lohn will ich, meinen Lohn!“ — Es half Nichts, dafs ich ihm auseinander zu setzen versuchte, wie Unrecht er thue. Er sey undankbar gegen Gott, welcher ihm noch Frist gebe; er möge der Frist sich freuen, die ihm geworden sey, ehe er vor Gottes Gericht erscheinen müsse. Es half Alles Nichts; denn er schrie in wilder Verzweiflung: „Meinen Lohn, meinen Lohn! Du bist ja ein Geistlicher, Du mufst ja mit darauf sehen, dafs Gottes Wort gehalten wird, und *wer Menschenblut vergiefst, dessen Blut soll ja wieder vergossen werden.* Meinen Lohn will ich, meinen Lohn!“

Seine Tollheit hatte den höchsten Grad erreicht; er spuckte, er bifs, er schlug um sich herum. Lange konnte sich die Krankheit auf dieser Höhe nicht halten. Allmälig stumpfte sich denn seine Raserei wieder ab; er ward stiller, einsylbiger und sprach später fast Nichts weiter, als, wenn ich ihn fragte, ob er sich etwas wohler, freier fühle, die oft da gewesenen Worte: „Wie kannst Du mich

nur fragen? Du weifst ja lange, wie es mir geht." „Du kommst," setzte er einst hinzu, „Du kommst am Ende nur, um Dich über mein Unglück zu freuen." — Das that mir sehr weh, und ich entgegnete mit freundlicher Miene: „Nein, Eckardt, wie kannst Du so Etwas nur denken! Wer sich über einen Unglücklichen freute, müfste sehr roh seyn." — Eckardt erwiederte: „O pfui! siehst Du, Du lachst auch noch dazu und bist doch ein Geistlicher!" — Ich bedeutete ihn, dafs eine freundliche Miene von einer lachenden weit verschieden sey, dafs ich vielmehr herzlichen Antheil an seinem Loose nehme u. s. w. Eckardt entgegnete: „Siehst Du, jetzt lachst Du schon wieder!" Dann, im Tone des milden Vorwurfes, setzte er hinzu: „Nein, lachen solltest Du doch wirklich nicht." Ich mufste ihn verlassen, ohne ihm den Verdacht, wenn er ihn wirklich hatte, benehmen zu können, dafs ich gelacht. Fast aber fürchte ich, er hatte den Verdacht wirklich.

Ich eile dem Ende zu; denn die Erzählung der einzelnen Unterredungen würde eben so einförmig werden müssen, als diese selbst waren. Nach und nach ward Eckardt wieder so weit ruhig, dafs er unter Aufsicht ins Freie gehen sollte. Aber er wollte diefs nicht thun, wenn er das Zwangscamisol anbehalten müfste. Ich bat ihn darum, es sich wenigstens in den ersten Tagen gefallen zu lassen; später, wenn er mehr Vertrauen eingeflöfst, werde man ihm schon wieder mehr Freiheit vergönnen. Er folgte meinem Rathe und dankte mir später mit grofser Herzlichkeit dafür, dafs ich ihm zugeredet; denn es sey ihm merklich besser, seit er wieder frische Luft geschöpft. Aber er ward stiller und stiller und schien über einen weit aussehenden Plan zu brüten. Dieser ward bald klar: er wollte verhungern. — Mit einem Male wies er die Nahrungsmittel von sich, antwortete nicht und spuckte wieder weg, was ihm halb mit Gewalt beigebracht worden war. Alles Zureden war vergeblich. Da er denselben Vorsatz schon früher einige Mal auszuführen versucht hatte, aber nach einigen Tagen wieder zur Ordnung zurückgekehrt war: so glaubte ich hier denselben Erfolg. Aber er trieb die Sache mit einem fast beispiellosen Trotze. Bei jeder Mahlzeit wurden ihm die Speisen hingesetzt; aber unberührt mufsten sie wieder weggenommen werden. So trieb er es 19 Tage, ohne gar zu merklich abzufallen. Ich benutzte den letzten Umstand und sprach in seinem Beiseyn (denn er selbst sprach mit Niemanden): wenn er den Plan durchführen wolle, an sich selbst zum Mörder zu werden, so sey diefs wenigstens sehr weit aussehend; auch werde die Gewalt des Hungers

mit jedem Tage heftiger. Vielleicht war es eine Folge dieser Rede, dafs er am folgenden Tage schon mich rufen liefs und um etwas Kühlendes bat. — Was denn? — Wasser? — „Nein!" — Saure Gurken? (Ich wufste, dafs er diese sehr gern afs.) — „Nein, Himbeeren!" — Ich versprach, ihm etwas Anderes zu besorgen; denn es war Ende Augusts, und ich wufste Himbeeren nicht zu bekommen. Er blieb aber beharrlich dabei, ich müfste ihm Himmbeeren besorgen. Ich schickte ihm andere kühlende Sachen. Er nahm sie nicht, er wollte Himbeeren haben. Ich besorgte ihm Himbeersaft. Hierzu verlangte er Wein. Ich bat den Hausverwalter, ihm auf Rechnung der Anstalt etwas Wein reichen zu lassen; aber Eckardt weigerte sich, diesen zu nehmen, wenn er von der Anstalt gereicht wäre, und war erst dann zufrieden gestellt, als man ihm gesagt hatte, der Wein komme von mir. Seinen Wärter hatte er dringend darum gebeten, dem Arzte Nichts davon zu sagen, dafs er Etwas genossen. Als ob diefs hätte verborgen bleiben können! Vielleicht hatte er auch während der 19 Fasttage heimlich Etwas genossen, wovon wir, der Arzt und ich, Nichts erfahren sollten. — Am Tage darauf verlangte er für morgen Fische und bestand darauf, so viele Einwendungen ich auch machte. Er war durch den Genufs des Weines und der ihm gereichten Nahrungsmittel wirklich gestärkt, oder schien es wenigstens zu seyn. Es war nicht nothwendig, auf seinen Wunsch einzugehen, ja, durchaus nicht rathsam, ihn in seinem Eigensinne noch weiter zu bestärken. Ich rieth ihm daher, sich an seine Krankenkost zu halten, oder mir anzugeben, um was ich für ihn bitten solle. Allerdings verlangte er, *ich* solle die Speisen ihm besorgen; er fügte sich aber meinen Vorstellungen und gewöhnte sich wieder an die gewöhnlichen Speisen.

Nach einer kleinen Reise von etwa zwei Wochen (im September 1832) erfuhr ich bei meiner Rückkehr aus den Erzählungen Anderer, namentlich des schon seit längerer Zeit neu angestellten Krankenwärters, dafs während meiner Abwesenheit etwas Wesentliches bei Eckardt sich nicht geändert hatte. Er hielt, das sah man wohl, an dem Plane fest, sich selbst das Leben zu nehmen. Sobald es mir möglich war, suchte ich ihn auf. Ich erzählte ihm, ich sey verreist gewesen, er sollte sich daher nicht wundern, wenn ich ihn längere Zeit nicht gesehen. Er blieb sehr gleichgültig dabei und erwähnte, er habe auf meine Besuche keinen grofsen Werth gelegt, da ich, so oft ich auch zu ihm gekommen, ihn doch niemals „getröstet".

Diese Aeufserung hat mir im Ganzen sehr weh gethan, zumal da sie bei der letzten Unterhaltung vorkam, welche ich mit Eckardt hatte. Aber wie soll man einen Wahnsinnigen trösten? Schwermuth, Trauer, eigentliche Reue über seine That habe ich bei Eckardt fast gar nicht bemerkt, sondern immer einen wilden Zerstörungstrieb. Das Augenmerk aller seiner Umgebungen, also auch das meinige, mufste immer darauf gerichtet seyn, es ihm unmöglich zu machen, sich oder Andern gefährlich zu werden. Wer aber mit dergleichen zerstörungssüchtigen, mordlustigen Menschen umgeht, dem liegt es gewifs näher, die rechte Furcht, auch die Furcht vor Gott, dem gerechten Richter über alle Missethat, zu wecken, als Trostworte auszusprechen zu einer Zeit, wo von eigentlicher Betrübnifs und Niedergeschlagenheit die Rede nicht seyn kann. Noch heute sehe ich nicht ein, wie ich den unglücklichen Eckardt hätte *„trösten"* können. Vielleicht meinte er aber damit etwas Anderes. Er tadelte es wohl, dafs ich bei unsern Unterhaltungen nicht auf seine Ansichten eingegangen war. Verstand es sich nun von selbst, dafs ich ihm nicht allezeit widersprach, wenn er etwas Falsches und Unbegründetes behauptete, weil eine Ansicht, welche beharrlich bekämpft wird, namentlich bei einem Geisteskranken, sich leicht nur um so fester setzt: so war es doch wirklich auch nicht möglich, ihm beizustimmen, die zu tadeln, welche er tadelte, das zu billigen, was ihm gefiel.

Die Unterredung selbst, aus welcher ich eine einzelne Aeufserung Eckardts hervorgehoben, weil sie mich vielfach später beschäftigt hat, enthielt übrigens weiter nichts Besonderes.

Sonntags, den 30. September 1832, als ich mich eben anschickte, in die Kirche zu gehen, brachte man mir die Nachricht, Eckardt sey endlich hinüber (todt). Ich leugne nicht, dafs mir diefs eine willkommene Nachricht war, nicht um meinetwillen, denn es gab der Kranken mehrere, welche nicht weniger Noth zu machen wufsten, als Eckardt, sondern weil ich den Unglücklichen sehr bedauerte. Aber die Art seines Todes betrübte mich freilich wieder, wiewohl sie sich hatte voraussehen lassen. Eckardt war von seinem Wärter fast nie verlassen worden, und wenn er eine kurze Zeit allein war, konnte er mit gefesselten Händen Nichts unternehmen. Der Wärter war am Sonnabend gegen Abend mit dem Herausgeben der Sonntagskleider und dem Aufheben der Wochenkleidung mehr als gewöhnlich beschäftigt gewesen und dadurch verhindert worden,

öfters nach Eckardt zu sehen. Abends gegen 9 Uhr findet er beim Wiedereintritte in die Stube Eckardt an der den Ofen verdeckenden Pfostenwand in einer kauernden Stellung und an einer der über dieser Wand befindlichen kleinen Palisaden, mittelst eines zwei Ellen langen Bandes, erhenkt, welches ohne Zweifel der Entseelte durch Zusammenknüpfen zweier Bänder von den Zwangshosen gefertigt hatte, nachdem es ihm zuvor gelungen war, von dem Zwangscamisol, womit er bekleidet gewesen, sich zu befreien. Die sogleich nach dem Auffinden des Erhenkten angestellten und bis nach Mitternacht fortgesetzten Wiederbelebungsversuche waren fruchtlos geblieben.

Es ist nicht nöthig, nach dem Gesagten noch eine besondere Characteristik des Mannes zu geben. Aber ich darf es nicht verschweigen, dafs Mehrere, welche ihn zu beobachten Gelegenheit gehabt hatten, mir versicherten, er habe sonst sehr viel Gutmüthigkeit und Rechtlichkeit bewiesen, und man begreife nicht, wie er so ganz habe umgewandelt werden können. Man erzählte mir mehrere Züge von Herzlichkeit und Biederkeit aus dem Leben des Verstorbenen. Alle Schuld ward auf den Prediger Stephan geschoben. — Und gehe ich nach meinen eigenen Beobachtungen: so blitzte durch seine Manie, die freilich manchmal auch den Schein von Heimtücke annahm, bisweilen, in hellen Augenblicken, ein gutes, menschenfreundliches Herz hindurch, so dafs es zweifelhaft war, was man für den Grundzug seines Herzens halten sollte.

Fast möchte ich glauben, in der letztern Zeit habe sich bei Eckardt reine Tollheit (*mania simplex*) geäufsert, aber, wie ich oben bereits gesagt, mit einem Zusatze von Verrücktheit. Alle Symptome der reinen Tollheit (nach Heinroth a. a. O. S. 316 ff.) fanden sich bei ihm. Ich gebe sie kurz an: Blutdurst. Der Kranke mordet, wen er kann. Aber vor dem Anfalle, ja selbst bei dem Anfalle ist er bei Verstande. Er antwortet (wenn er es thut) *richtig*. Ja, er warnt, vor dem Anfalle, vor sich selbst. Kommt er nach einer Unthat wieder zu sich, so folgt bittere Reue. (Reue zeigte Eckardt eigentlich nicht.) „Aus diesem Grunde geht auch die Krankheit leicht in Melancholie über, die sich entweder mit Selbstmord, oder mit einem andern Mord, vorzüglich dem *eines Kindes,* endigt, weil die Kranken auf diese Weise am sichersten durch das Schwert von ihren Leiden befreit zu werden hoffen. — Die reine Manie ist periodisch und darum hartnäckig." Wie sehr diefs Alles bei Eckardt zugetroffen, bedarf nach dem Vorhergehenden keiner weitern Auseinandersetzung

2.

Johann Christian Petzold.

Petzold, aus Schullwitz bei Pirna, zeigte im Jahre 1826 selbst an, dafs er vor fünf Jahren (oder drei Jahren, er wisse es nicht mehr genau) das Gut seines Bruders in Brand gesteckt habe. Sein Bruder habe ihn selbst dazu veranlafst, um die bedeutenden Brandcassengelder zu bekommen und sich aus seinen Schulden zu retten. Er selbst habe sich lange geweigert, diefs zu thun, endlich aber sich dazu bereit erklärt mit den Worten: „Nun, so sey es in Gottes Namen; er wird es uns nicht als Sünde anrechnen!" Wider Erwarten sey, bei der gänzlichen Windstille, welche er und sein Bruder zur Ausführung ihres Planes abgewartet, dennoch ein anderes Gut mit abgebrannt, was ihn sehr schmerze. Er wolle sich selbst angeben, um die gesetzliche Strafe zu leiden. Schon oft habe er diefs gestanden; aber man habe ihn immer nicht gehört. — Dabei äufserte Petzold in schwülstiger Rede die Hoffnung: wenn es zu seiner Hinrichtung komme (welche er zu wünschen schien), werde Gott ein Wunder thun, und über seinem Haupte werde sich ein Regenbogen bilden. Er sprach von zwölf Weltplagen, wovon sieben vorüber seyen. Diefs seyen die drei Wehe, von denen man in der Offenbarung Johannis lese; Napoleon sey das zweite Wehe gewesen. Nach viertehalb Jahren und einem Monate werden in Dresden, als dem Mittelpuncte der Europäischen Insel, alle Könige der Erde zusammenkommen. Der jetzige Krieg (von 1826) werde 1260 Tage dauern; vorher aber komme noch eine Theuerung. Er (Petzold) sey dazu gesandt, diefs Alles zu verkündigen. Er müsse sich dafür ausgeben, dafs er das Feuer angelegt habe, es wolle ihn sonst Niemand hören. Er wisse wohl, was ihm geschehen werde; aber es stehe in der Schrift, man solle seines Lebens nicht schonen u. s. w.

Nach weiter über Petzold und seinen Gesundheitszustand eingezogenen Nachrichten ergab sich der Hauptsache nach Folgendes: Petzold, damals 42 Jahre alt, war von Jugend auf zum Zanken geneigt gewesen und hatte sich mit seinem Bruder, dem er das Verbrechen des Mitwissens oder Anstellens Schuld gab, nie recht vertragen; er hätte nach einem im Jahre 1813 überstandenen Nervenfieber häufig in der Bibel zu lesen angefangen, vorzüglich Geschmack an der Offenbarung Johannis gefunden, auch schon seit Jahren Beweise von Geisteszerrüttung gegeben.

Die Leipziger Juristenfacultät sprach den Bruder vollkommen frei; der Kranke aber ward 1829 in die Versorganstalt zu Colditz gebracht. Ob nun die Brandstiftung bloſs eine Vorspiegelung seiner Phantasie gewesen (wofür manche Aeuſserungen sprechen), oder ob er *aus Bosheit* seinem Bruder wirklich die Scheune angezündet (was nach den Acten gar nicht wahrscheinlich ist, weil er sich, wie überall, so auch während der ganzen Untersuchung sehr menschenfreundlich, namentlich sehr theilnehmend gegen seinen Bruder bewiesen hatte), oder ob er, nach verschiedenen vergeblichen Versuchen, seinen Bruder zu bekehren und ihn vorzüglich zum Lesen der heiligen Schrift zu bringen, ihn dadurch zur Religion habe führen wollen, daſs er ihn ins Unglück brächte, oder, wie er sich selbst schriftlich ausgedrückt hat, ihm „einen Ring in die Nasenlöcher zöge und ihn bremsen lieſse, bis daſs er niederkniete und Schande vor Gott und Menschen fühlte", ob er endlich, da man auf seine Prophezeiungen wenig oder gar nicht achtete, durch eine auſserordentliche That (nicht das Feueranlegen, sondern die Selbstanzeige) und das darauf folgende ungewöhnliche Schicksal, so wie das dabei gehoffte Wunder eine allgemeine Aufmerksamkeit habe erregen wollen, oder was sonst *wirklich* vorgegangen, läſst sich durchaus nicht ermitteln.

In der Versorganstalt hatte Petzold sehr fleiſsig gearbeitet; er hielt es aber später für seine Schuldigkeit, den sämmtlichen Angestellten „ein Attestat zu schreiben", d. h. alles mögliche Böse ihnen nachzusagen. Ich selbst fand ihn bei meinem Amtsantritte bereits in einem Palisadenzimmer, wohin man ihn hatte bringen müssen, weil er alle Welt fortwährend schmähete. Den Hausarzt nannte er gegen mich einen Mann, der sein Fach gründlich verstehe: aber mit seiner Sittlichkeit stehe es sehr schlecht; denn er habe ihn und seine Brüder (so nannte er alle Menschen) dem Teufel übergeben wollen. Auf meine Frage erzählte er weiter: Er habe nebst seinen Brüdern um eine Tafel herum gesessen und ein geistliches Lied gesungen. Da sey der Hausarzt hereingetreten und habe gesagt, sie möchten jetzt nur singen; wollten sie sich nachher die Zeit vertreiben, so bringe er ihnen eine Karte zum Spielen. Ich machte ihm bemerklich, daſs dieſs von Seiten des Arztes gewiſs sehr freundlich gemeint gewesen sey. Allein er entgegnete mir: „Wir, als ein verordneter Diener des Evangeliums, wissen doch, daſs der Herr sagt: *Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von allen Kräften.* Nun erfordert das Spielen doch auch einige Kraft. Ist

denn diese Gott auch gewidmet?" So Viel ich auch dagegen bemerkte, Petzold blieb dabei, das Kartenspiel sey ein Mittel, die Menschen dem Teufel zu übergeben, und das könne er dem Arzte nie vergeben, daſs er ihn und seine Brüder habe verführen wollen. — Ein anderer Beamter hatte zu ihm gesagt: „Guter, lieber Petzold, wenn wir Sie nur wieder zum Arbeiten bringen könnten! Wir können Sie ja gar nicht entbehren. Sie sollen ja gern bekommen, was Sie haben wollen!" Von diesem äuſserte Petzold: „Glaubt denn der Mann, daſs ich so schlecht seyn werde, Fleisch zu essen, wenn meine Brüder darben? Dann wäre ich ja kein ächter Bekenner des Herrn, der überall auf Gerechtigkeit drang. Nein, was ich habe, das sollen meine Brüder auch haben." — Einem Dritten zürnte er beharrlich, weil dieser einiges Miſstrauen gegen andere Arbeiter geäuſsert hatte. „Das sind meine Brüder", sagte er, „und wenn von diesen etwas Böses gesagt wird, so kann ich es nicht dulden. *Was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan.*" (*Matth.* 25, 40.) — Mit einem Vierten hatte Petzold gesprochen, und jener hatte im Verlaufe des Gespräches geäuſsert, alle Obrigkeit sey von Gott. Er (Petzold) habe ihn dagegen gefragt, ob er denn die zehn Gebote könne; und da jener lachend geantwortet, das wisse er selbst nicht: so möge er mit einem so unsittlichen Menschen Nichts weiter zu thun haben. Auf meine Bemerkung, daſs jener gewiſs nur gescherzt habe, erwiederte Petzold sehr ernst: „Wir, als ein verordneter Diener des Evangeliums, wissen doch, daſs man über das Heilige nie spotten soll. *Irret euch nicht, Gott läſst sich nicht spotten!*" (*Gal.* 6, 7.)

Ich bat ihn, das Vergangene, worüber ich ohnehin nicht gut urtheilen könne, ruhen zu lassen und sich still zu verhalten. Dieſs Letztere habe er schon längst gethan, entgegnete er: allein so lange das begangene Unrecht nicht wieder gut gemacht sey, so lange könne und dürfe er nicht schweigen; denn Christus habe auch nicht geschwiegen. „Ich halte", dieſs waren seine eigenen Worte, „solchen Menschen ganz ruhig das Gesetz vor, damit sie sich in seinem Spiegel beschauen, und muſs das thun, sonst wäre ich kein wahrer Christ. Christus sagt (*Luc.* 12, 4. 5.): *Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, und darnach Nichts mehr thun können. Ich will euch aber zeigen, vor welchem ihr euch fürchten sollt. Fürchtet euch vor dem, der, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat zu werfen in die Hölle. Ja, ich sage euch, vor dem fürchtet euch!* Und wenn ich auch wieder herauskomme (aus dem Palisadenzimmer): so muſs-

ich ihnen doch das Attestat schreiben; denn sonst erfahren sie es nicht." „Sie aber", redete er mich an, „Sie, als ein verordneter Diener des Evangeliums, müssen das auch thun; Sie müssen hintreten und sprechen: Wehe dem, der dem Armen das Brod nimmt u. s. w., wie wir denn das gute Vertrauen zu Ihnen wirklich haben. *Fürchten Sie sich nicht vor denen*" u. s. w. Seine Rede ward immer zusammenhangender, feierlicher, ergreifender. Er ergriff meine Hand und sagte: *Unsern Ausgang segne Gott, unsern Eingang gleichermaſsen, segne unser täglich Brod, segne unser Thun und Lassen, segne uns mit sel'gem Sterben, daſs wir seinen Himmel erben!* Ja, Gott segne Sie, er segne mich, er segne unsere Freunde, er segne unsere Feinde, er segne alle seine Werke! In Gottes Namen. Amen." Er sprach dieſs mit einer Ruhe, einer Würde, daſs ich mich tief ergriffen fühlte. War es doch, als hätten wir unsere Rollen getauscht. Nicht der Geistliche sprach den Segen über den Kranken, sondern der Geisteskranke streckte seine Hände segnend über mich aus.

Wie gern hätte ich dem Manne geholfen! Mehr als ein Mal besuchte ich ihn; ich fand ihn aber jederzeit gleich unzugänglich für freundliche Vorstellungen. Er müsse, dabei blieb er stehen, Andern das Attestat schreiben, was es auch koste. Seine Freimüthigkeit, erzählte er, habe ihm schon viel Nachtheil gebracht. Als vor 5 Jahren (1825) die Katholiken einen Schmähzettel auf die Protestanten an ihre Kirche gehängt, worin das Volk aufgefordert worden, um Ausrottung der Ketzerei („denken Sie sich", sagte er, „um Ausrottung des reinen Evangeliums!") zu bitten: da habe er nicht länger schweigen können, sondern er habe Lärm, sich aber auch viele Feinde gemacht.

Dabei war er noch damals, im Januar 1831, in schwärmerischen Ideen über die Wichtigkeit seiner Person befangen. Schon wären, äuſserte er gegen mich, seine Gehülfen nahe; der Herr habe, wenn wir ihn auch nicht sehen, mehr denn 12 Legionen Engel; schon hätten seine Gefährten einen Fuſs ausgestreckt und würden bald erscheinen. Er bezog sich, wie es sich später ergab, auf die überall ausgebrochenen Unruhen, deren Absicht dahin ginge, das Unrecht zu verbannen und das Recht des Herrn überall geltend zu machen. Er wollte ruhig im Gefängnisse abwarten, bis ihn der Herr erretten würde. Aber ehe Jahr und Tag vergingen, würde er zu Ehren angenommen seyn, seine Peiniger aber mit den weichen Kleidern würden dann angeredet werden: *Freund, wie bist du hereingekommen, und hast doch kein hochzeitlich Kleid an?*

Dann würden sie *hinausgeworfen werden in die äufserste Finsternifs, wo Heulen ist und Zähnklappen.* (*Matth.* 22, 12. 13.) Denn der Herr sieht nicht darauf, was wir für einen Rock anhaben, sondern das Kleid, welches Christus uns anlegt, das ist das rechte Ehrenkleid. „Sie kommen“, rief er wie begeistert, „sie kommen! Schon sind ihre Füfse vor der Thür! Wohl dem, der sich nicht zu fürchten braucht! *Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten. Fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle. Ja, ich sage euch, vor dem fürchtet euch!“* (*Matth.* 10, 28. *Luc*, 12, 5.)

Aber seine prophetischen Träume gingen nicht in Erfüllung: es fragte aufserhalb der Anstalt Niemand nach ihm. Da fafste er den Entschlufs, sein Leben durch Hunger selbst zu beenden. Vergebens wurden alle Mittel angewendet, um ihn andern Sinnes zu machen; vergebens stellte ich ihm mehr als ein Mal vor, der sey Gott nicht willkommen, welchen Gott nicht gerufen; vergebens sagte ich ihm, es könne bald Alles anders werden. Er sprach nicht mehr. In seinem Krankenzimmer wiederholte ich es dem Wärter oft: Sollte Petzold irgendwie nach mir verlangen, irgend nach Trost sich sehnen, so sey ich zu jeder Stunde des Tages und der Nacht zum Kommen bereit. Wie lange er aller Nahrungsmittel sich enthalten, weifs ich jetzt nicht mehr anzugeben. Aber lange dauerte es.

Am 13. April 1831 gegen Abend kam ein Bote mit der Nachricht, Petzold habe nach mir verlangt. Ich fand ihn im höchsten Grade schwach, unfähig, laut und verständlich zu sprechen. Nur lispeln konnte der Unglückliche noch. Seine Hand, mit Mühe von ihm erhoben, griff nach der meinigen und schien sie zu suchen. Ich fühlte, er wollte die Hand mir drücken; er konnte es kaum mehr. Er vermochte es nicht, das Haupt zu erheben oder sich sonst zu bewegen. Ich bog mich über sein Bett, um zu vernehmen, was er mir sagen würde. Er bat, ich möchte das heilige Abendmahl ihm reichen. Das heilige Abendmahl einem Manne reichen, der sich selbst das Leben nehmen wollte, oder vielmehr schon genommen hatte — sollte ich es? Flehentlich bat ich ihn, er möge doch nur wieder Speise zu sich nehmen; das fordere die Pflicht unbedingt. Wer gegen sein Leben frevele, der verletze Gottes heilige Ordnung, und ich trage Bedenken, seinen Wunsch zu erfüllen, weil ich das von ihm Gethane oder Beabsichtigte (den Selbstmord) in keiner Weise gut heifsen könne u. s. w. Er fafste auf's Neue meine Hand, führte sie

zum Herzen und lispelte: „das heilige Abendmahl!" Da ich noch immer mit mir rang, ob ich auf seinen Wunsch eingehen solle, oder nicht, sprach er nach einer Weile ganz leise, so dafs ich nur bei angehaltenem Athem es vernehmen konnte: „Nehmet hin und esset!" und nach einer Weile: „Nehmet hin und trinket!" gleich als ob er im Geiste das h. Mahl erhalte. Nun sagte ich es ihm zu, liefs schnell alles Nöthige herbeischaffen und wollte eine Art Vorbereitungs- oder Beichtrede halten. Aber was ich gesagt habe, ich weifs es nicht. Die Umstände, unter denen ich sprechen sollte (es war meine erste Privatcommunion), hatten mich überwältigt, ich war meiner kaum selbst mir bewufst. Man denke sich ein düsteres, nur durch ein schwaches Licht kärglich erleuchtetes Zimmer, in welchem Nichts steht, als ein Bett, und in diesem Bette liegt ein Geisteskranker, der nach langem freiwilligen Hunger in jedem Augenblicke seiner Auflösung entgegen sieht, um den der Engel des Todes schon schwebt! Alles umher ist lautlos still, nur aus einiger Entfernung vernimmt man das laute Geschrei anderer Geisteskranken, welche nicht wissen, oder nicht danach fragen, dafs einer ihrer Brüder eben eine ernste Stunde durchkämpfen will. Und man stelle einen Anfänger im geistlichen Amte hin, dem, ich möchte sagen, die ersten Handgriffe in der Führung seines Amtes noch fehlen: dann kann man ahnen, wie mir zu Muthe war. Der Kranke nahm das Brod, aber nur unter heftigen Zuckungen. In einem Löffel reichte ich ihm etwas Wein. Die Zuckungen kehrten wieder. Mir kam der Gedanke, dafs, wenn er etwas mehr Wein genießen würde, diefs vielleicht ihn stärken, neue Lebenslust in ihm wecken, vielleicht die erste Veranlassung zum Wiedergenesen werden könnte. Darum reichte ich ihm einen zweiten Löffel mit Wein. Er nahm ihn. Als ich aber den dritten Löffel ihm anbot, schlofs er die Zähne fest zusammen und gab keinen Laut mehr von sich. Nach wenigen Stunden war er gestorben.

Ob es nur gut seyn mag, dafs zu den geistlichen Aemtern an den Heil- und Versorgungsanstalten gewöhnlich Anfänger ohne alle Erfahrung berufen werden?

V.

Kirchengeschichtliche Miscellen.

1.

Ulrichs von Hutten Vaterland.

Dafs Hutten, wegen der Lage seines Stammschlosses *Stackelberg*, das zur Zeit seiner Geburt (1488) zu dem, Fulda nebst seinem Gebiete in sich begreifenden *Buchonien* gehörte, sich selbst *mit Recht* einen *Buchonier* nennt, unterliegt keinem Zweifel. Allein daraus folgt noch keinesweges, was Eberhardi in seinem Aufsatze über Hutten (im 3. Hefte des Jahrganges 1841 dieser Zeitschrift, S. 140) behauptet, dafs er als *Buchonier kein Franke* gewesen sey; denn Buchonien wurde damals, wie bereits von dem Herausgeber gegen Eberhardi bemerkt worden ist, zu Franken gerechnet. Wir berufen uns zur Bestätigung dieser Angabe auf Karl von Spruner, der in seinen Vorbemerkungen zur 2. Abtheilung der zweiten Lieferung seines *historisch-geographischen Hand-Atlas* (Gotha, 1839) zu Blatt 17 (Deutschland, von Rudolph von Habsburg bis Maximilian I. 1273—1493) Folgendes sagt: „Neben den mächtigen Bischöfen von *Würzburg* und *Bamberg* hatten *Mainz, Fulda* und *Eichstädt* beträchtliches Landgebiet in dem seit dem Ausgange des XIII. Jahrhunderts ausschliefslich also benannten *Frankenlande*." — Nun war aber Hutten noch zu der Zeit geboren, als dieser Name galt; denn erst mit 1493, mit dem Beginne der Regierung Maximilians I., oder vielmehr erst mit der Bestimmung auf dem Reichstage zu Augsburg am 10. April 1500 entstand die in ihren Grundzügen längst vorhandene Eintheilung Deutschlands in sechs Kreise, nämlich *Franken, Baiern, Schwaben, Oberrhein, Westphalen* (oder *Niederrhein*) und *Niedersachsen*, zu denen noch auf dem Reichstage zu Cöln am 16. August 1512 die vier Kreise: *Kurrhein, Obersachsen, Oestreich* und *Burgund* (oder die *Niederlande* nebst der *Franche Comté*), hinzugefügt wurden. Zufolge dieser

Eintheilung gab es nun zwar allerdings auch einen *Fränkischen* Kreis: allein *Fulda* und *Stackelberg* wurden nicht demselben einverleibt, sondern dem *Oberrheinischen*, dessen beide Hauptmassen die *Lotharingischen Lande* jenseit des Rheins und diesseit desselben *Hessen* waren, zu welchem, unter der Provinz Fulda, *Stackelberg* noch jetzt gehört, eben so die Stadt *Schlüchtern*.

M. Löhn in Hohnstein bei Stolpen.

2.

Verbesserter Abdruck eines Briefes Melanchthons an Luther, vom Jahre 1530.

Der nachfolgende Brief steht zwar schon in Bretschneiders Ausgabe der *Epistolarum Melanth.* Vol. II. pag. 314.: allein hier wird ein *genauerer* und *vollständigerer* Abdruck nach dem Originale geliefert, wie dasselbe sich in der Bibliothek der Familie von Scheurl in Nürnberg befindet, aus welcher bereits sieben Briefe Luthers in de Wette's Ausgabe von dessen Briefen abgedruckt sind. Der hiesige Studirende der Theologie Panzer hat diesen Brief bei Gelegenheit, als er jene Bibliothek ordnete, gefunden. Senior der Scheurlschen Familie ist gegenwärtig der hiesige Professor der Rechte D. von Scheurl. Die Abschrift des Briefes ist ganz genau. Ich habe sie mit dem Originale verglichen.

D. Engelhardt in Erlangen.

D. Martino Luthero patri suo carissimo [1]).

S. D. Neque de privatis rebus, neque de publicis scribere quidquam possum. Tot [2]) *jam dies colloquimur de sarcienda concordia, neque tamen expedimus quidquam* [3]). *Urgent de Missa privata, deque aliis rebus proponunt condiciones* [4]), *quas non satis tutum videtur accipere. Existimo ex prioribus nostris literis illas te intellexisse. Interim addunt atrocissimas minas, qua in re etsi nihil moveor meo periculo, tamen interdum considero, quanta sit imbecillitas animi in nostris ἡγεμόσιν. Fortasse prius confecta erunt omnia, quam ad te perveniant hae literae. Nam γραμματοφόρος*

---

1) *Patri suo carissimo*, fehlt bei Bretschneider.

2) Bei B.: *quicquam scribere possum, tot* u. s. w.

3) Bei B.: *quicquam.*

4) Bei B.: *conditiones.*

est tardus. Quare nunc deliberare nihil possum. Hodie erat veniendum in colloquium, cum quidem neque ego neque Pontanus sciremus, quid agendum esset 5), *et quae esset summa sentenciarum* 6) *Principum. Omnino hae ῥαδυμίαι καὶ ἀποϱίαι* 7) *videntur non minus significare aliquod malum reip.* 8), *quam portenta, quae vulgus observat. Christus liberet nos ex tantis periculis. Vale feliciter.*

26. *Augusti.*

Φιλιππος 9).

Mitto tibi εἰκόνα Caroli Caes. 10).

---

5) Bei B.: *esset agendum.*

6) Bei B.: *sententiae.*

7) Bei B.: *haec ῥαδυμία καὶ ἀποϱία.*

8) B. hat statt: *aliquod malum reip.*, nur: *aliquid.*

9) Fehlt bei B.

10) Fehlt bei B.

3.

Merkwürdiges Urtheil des Benedictinermönchs Hofmann zu Regensburg über Luther und dessen Anhänger, vom Jahre 1531.

Der Verfasser der Schrift, aus welcher wir hier Einiges mittheilen, Johann Hofmann, hinsichtlich seines Vaterlandes (geb. zu Rottenburg an der Tauber) manchmal der Ostfranke geheifsen, lebte im Benedictinerkloster des h. Emmeram zu Regensburg, wo er, seit seiner Aufnahme, statt seines Taufnamens Johannes, den Ordensnamen Christoph führte, und starb im Jahre 1534. Aufser geistlichen Festtagsreden hat er vornehmlich historische Werke hinterlassen, von denen mehrere im Druck erschienen sind, wie seine Chronik von Böhmen (bei Hieronymus Pez, *Scriptores rerum Austriacarum*, T. II.), seine *Historia expulsionis Judaeorum ex urbe Ratisbonensi* (bei Struve, *Acta litteraria*, T. II. Fasc. I.) und sein *Catalogus Abbatum Emmeramensium* (im 2. Bande des vom Fürstabte des Klosters des h. Emmeram, Johannes Baptista, 1748 in 4 Octavbänden herausgegebenen *Catalogus Bibliothecae Emmeramensis*).

Eine vorher noch nicht bekannte Schrift Hofmanns hat Oefele in seiner Sammlung der *Rerum Boicarum scri-*

ptores, T. I. (Augustae Vindel. 1763. Fol.) p. 543 sqq., mit einer vorausgeschickten Abhandlung über das Leben und die Schriften des Verfassers, unter folgendem Titel bekannt gemacht:

Fr. Christophori Hofmanni, Erythropolitani Tubertini, Ord. S. Ben. Monachi Emmeramensis, Episcoporum Ratisponensium nec non Abbatum Monasterii D. Emmerami Historia. Ex Cod. MSC. Bibliothecae suae edidit Andreas Felix Oefelius.

Hier kommt nun p. 570. eine die Reformation betreffende Stelle vor, welche eben so die gröfste Unwissenheit als die höchste Mönchsbefangenheit verräth, indem sie offenbar zeigt, dafs der Verfasser aus den *trübsten* Quellen, d. h. aus blofsen verleumderischen Gerüchten, schöpfte und weder von der Nothwendigkeit einer Kirchenverbesserung, noch von den edlen Absichten der Reformatoren eine Ahnung hatte. Er erzählt nämlich Folgendes:

Anno eodem, quo supra [MDXIX.], *pessima Haeresis Lutherana a quodam Martino de Luther (oppidum est* *)), *mendicantium Ordinis S. Augustini, monstro perfidissimo, primum pullulare coepit, quae in id usque tempus, quo haec scribimus, annum videlicet Domini MDXXXI. usque, eum in modum crevit, ut tota fere Germania hac pessima labe sit infecta. Habet alumnos complurimos ut alter Machumet, quoniam quidem haec secta nimium carnalis est, quod ventri libuerit, absque delectu admittit, nihil, quod Sancti Patres, Praedecessores nostri, observavere, advertens. Clericis et Monachis uxores (dicerem libens incestuosas sacrilegasque meretrices) admittens, confessiones auriculares in Pasca vel alias fiendas prohibens, sacris quadragesimae diebus sextisque feriis et omni tempore carnium esum sine delectu admittens, fidem hominibus ad aeternam salutem absque bonis operibus sufficere dogmatisans, Sacros Canones et Statuta Conciliaque Patrum contemnens, Beatissimam Virginem Mariam nostris mulieribus similem esse docens, oblationes in Ecclesia pro vivis et pro defunctis intercipiens,*

---

*) Hier macht der Historiker aus dem Personnamen *Luther* sogar eine *Stadt*. Diefs erinnert uns an das bekannte Beispiel von Unwissenheit in Betreff der Reformationsgeschichte, das der Carmeliter und Bibliograph Ludovicus Jacobus a St. Carolo zu Paris in seiner *Bibliotheca Pontificia* (Lugd. 1643. 4.), Lib. II. p. 455. gegeben, indem er, die Schmalkaldischen Artikel für einen Lutheraner und den Anhang zu denselben, nämlich Melanchthons Abhandlung *de potestate et primatu Papae*, für die von jenem verfafste Schrift haltend, schreibt: *Articulus Smalcaldicus, Lutheranus, edidit de primatu et potestate Papae librum.*

neque aliquem Sanctorum nec Beatam Virginem Mariam venerari debere haeretico ore proclamans, aliaque id genus plurima blasphemans, plurimos sibi pessimum hoc monstrum, Arrio [Ario] *deterius, coacervavit alumnos. Pullularunt aliae quaedam novae et inauditae Haereses eorum, qui dicuntur Anabaptistae, Sacramentarii, Iconomachi et alii.*

Der Herausgeber.

4.

Christus und der Antichrist, in alten Holzschnitten.

Ein Quartband seltener Schriften auf der Universitätsbibliothek zu Marburg (sämmtlich aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts) enthält unter Anderm Folgendes:

Gesta duorum conciliorum, quae inter reliqua minus reperiuntur, nempe Moguntiaci a. 833. *et Vuarmaciensis,* u. s. w. Basileae 1532.

Epistola Martini Lutheri ad Illustrissimum Principem ac Dominum D. Henricum VIII., Angliae et Franciae Regem. Eiusdem Regis responsio... Responsio item Lutheri contra Regis epistolas. 1527. Der kriechende Ton im letztern Briefe Luthers erweckt die Vermuthung, dafs er untergeschoben sey *).

Besonders merkwürdig aber ist folgende Schrift: *Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi.* Man findet hier 26 gut ausgeführte Holzschnitte, zwei jedes Mal neben einander, wovon der eine *Christum* in seiner Demuth und in seinen edlen Gesinnungen, der andere aber den *Papst* in seiner Hoffart und Anmafsung darstellt, mit treffenden, zum Theil sarcastischen, Lateinischen Unterschriften. So weicht auf dem einen Blatte *Christus* aus, als man ihm eine Krone anbietet, auf dem andern Blatte kommt der *Papst* mit Waffenmacht und nimmt die Huldigung der Grofsen der Erde an; auf dem einen Blatte wird *Christo* die *Dornenkrone* aufgedrückt, auf dem gegenüberstehenden läfst sich der *Papst* mit einer *dreifachen Krone* schmücken; auf dem einen Blatte wäscht *Jesus* seinen Jüngern die Füfse, auf dem andern Blatte läfst sich der

---

*) Ist das Jahr 1527 *nicht* das Druckjahr der Briefsammlung und stimmt dieser Brief mit Luthers demüthigem Briefe vom J. 1525 an den König von England *nicht* überein: so ist er offenbar unächt. Die Sache verdient jedenfalls eine nähere Untersuchung. D. H.

Papst von Königen den Pantoffel küssen! — Auf dem einen Blatte betet *Jesus*, in den Staub gebeugt, im Oelgarten, auf dem andern werden vor dem *Papste* und einigen Damen Turniere gehalten. Auf dem einen Blatte trägt *Christus* sein Kreuz, auf dem andern wird der *Papst* unter einem Thronhimmel getragen. Auf dem einen Blatte jagt *Christus* die Wechsler aus dem Tempel hinaus, auf dem andern verkauft der *Papst* Ablafsbriefe und läfst sich das Geld dafür vorzählen u. s. w. Auf dem einen Schlufsblatte erhebt sich *Jesus* feierlich in den Himmel, auf dem andern wird der *Papst* zur Hölle gestürzt, und die gräfslichsten Teufelslarven zerren an ihm. — Die Holzschnitte sind meist gut gezeichnet und sorgfältig ausgeführt.

Den Beschlufs dieser Sammlung macht folgende seltene Schrift: *Das ist der geistlich streit gemacht und gepredigt worden durch den hochgelerten Beyder Rechten Doctor Vlrick krafft, Pfarer zu Vlm, ausgeteitet in Sermones* u. s. w. 1503. Das in Holz geschnittene Titelblatt, das unter Anderm Christum mit der Dornenkrone, auf den Drachen tretend, darstellt, ist vortrefflich gearbeitet. Die Schrift selbst enthält Fastenpredigten.

M. J—i.

Gedruckt bei C. P. Melzer in Leipzig.

Literarischer Anzeiger

zur

Zeitschrift für die historische Theologie,

Jahrgang 1843 I. Heft.

So eben ist erschienen:

Vorlesungen

über

Wesen und Geschichte

der

Reformation.

Von

Dr. K. R. Hagenbach,

Professor in Basel.

Fünfter Theil.

Gr. 8. Preis 2½ Rthlr.

Auch unter dem Titel:

Die

Kirchengeschichte

des

18. und 19. Jahrhunderts

aus dem Standpunkte des evangelischen Protestantismus betrachtet

in einer Reihe von Vorlesungen.

Erster Theil.

Leipzig, im October 1842.

Weidmann'sche Buchhandlung.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1842. 3. Heft.

I.

Ueber das Verhältnifs der beiden Apologieen Justins des Märtyrers zu einander.

Von

Franz Christian Boll,

Pastor an der Johanniskirche zu Neubrandenburg.

Der erste Theil der trefflichen Monographie des Diaconus Semisch zu Trebnitz in Schlesien: *Justin der Märtyrer* (Breslau, 1840), beschäftigt sich vorzüglich mit der Kritik der verschiedenen unter Justins Namen auf uns gekommenen Schriften. In dieser eben so gründlichen als lehrreichen Untersuchung finde ich aber einen Gegenstand nicht berührt, der einer nähern Erörterung werth zu seyn scheint, und ich fühle mich deshalb zu einer solchen veranlafst, die ich hier als einen kleinen Beitrag zur Kritik der beiden Apologieen Justins niederlege.

Die Vermuthung, welche ich über das Verhältnifs der beiden Apologieen zu einander mittheilen will, ist schon vor längerer Zeit bei mir entstanden. Je öfter ich auf dieselbe zurückkam, zu je stärkerer Ueberzeugung gedieh sie bei mir. Ja, sie schien mir so nahe zu liegen und so hinlänglich vorbereitet zu seyn, dafs ich jede Abhandlung, die in neuerer Zeit über Justin geschrieben ist, mit der sichern Erwartung zur Hand nahm, ihr Verfasser müsse zu derselben Ansicht über das Verhältnifs der beiden Apologieen gekommen seyn, die ich gewonnen hatte. Allein ich fand mich stets in dieser Erwartung getäuscht, sey es, weil meine Vermuthung in der That nicht auf so einleuchtenden Gründen beruhet, wie sie mir erscheinen, sey es, weil man auch hier, wie es wohl öfters zu geschehen pflegt, das zunächst vor den Füfsen Liegende übersehen hat. Ich stehe daher nicht länger an, meine Ver-

muthung dem Urtheile des gelehrten Publicums vorzulegen, obwohl eigentlich die Gründe, welche mich bisher davon zurückgehalten haben, auch jetzt noch obwalten. Sie liegen vorzüglich in den geringen Hülfsmitteln, die mir zur Ausführung einer solchen Untersuchung zu Gebote stehen; auch kann ich mich bei derselben nur der *Sylburgschen* Ausgabe des Justin (nach dem Cölner oder vielmehr Wittenberger Abdrucke von 1688) bedienen, deren Text bekanntlich an vielen Stellen höchst verdorben ist.

Eusebius schreibt in seiner *Kirchengeschichte*, Lib. IV. Cap. 18., dafs Justin *zwei* Apologieen für die Christen verfafst habe, und zwar die eine (die längere) an den Kaiser *Antoninus Pius*, dessen Söhne und den Römischen Senat, die andere (die kürzere) an den Nachfolger des Pius, den Kaiser *Antoninus Verus* (d. i. *Marcus Aurelius*) gerichtet. Allein schon Valesius meinte in der 2. Note zu dem vorhergehenden 17ten Capitel, den Eusebius hier eines Irrthums zeihen zu müssen, weil aus sehr deutlichen Beziehungen hervorgehe, dafs beide Apologieen durchaus dieselben Personen anreden und deshalb die kürzere unmöglich unter *Marcus Aurelius* geschrieben seyn könne, sondern ebenfalls der Regierungszeit des *Antoninus Pius* angehören müsse. Späterhin bemerkte der Benedictiner Prudentius Maran, in seiner Ausgabe der Werke Justins, die, wie Neander[1]) sich ausdrückt, *auffallende* Erscheinung, dafs mehrere Male in der kürzern Apologie mit der Formel: „wie wir zuvor gesagt haben" (ὡς προέφημεν), auf Stellen der längern Apologie zurückgewiesen werde, während diese Formel auch in der längern Apologie häufig vorkomme, aber stets nur auf Stellen in derselben Schrift hinweise. Was scheint nun nach diesen Fingerzeigen näher zu liegen, als zu untersuchen, ob beide Apologieen wohl nicht ursprünglich nur *eine* Schrift ausgemacht haben, und zwar die kürzere den Schlufs der längern, ein Zufall aber schon in frühen Zeiten diese

---

1) *Allgem. Gesch. der christl. Religion u. Kirche*, B. 1 Abth. 3 S. 1117.

Schrift zerrissen habe, so dafs sie als zwei unterschiedene Aufsätze betrachtet worden seyen? Dafs es in der That mit beiden Apologieen sich so verhalte, ist die Ansicht, welche sich durch wiederholtes Lesen derselben immer stärker bei mir befestiget hat. Auch zweifle ich nicht, dafs sie sich durch eine genaue Darlegung des Inhaltes und des Gedankenganges der beiden Apologieen hinlänglich begründen und die wahrscheinliche Veranlassung zur frühzeitigen Trennung der einen Schrift in zwei Apologieen sich nachweisen lasse. Zunächst werde ich die Gründe des Valesius, aus denen er folgert, dafs beide Apologieen unter dem Kaiser *Antoninus Pius* geschrieben sind, so wie was man seiner Annahme entgegengesetzt hat, erörtern, dann die Art und Weise untersuchen, wie Justin in der kürzern Apologie auf Stellen der längern sich beruft, und endlich den Inhalt beider Apologieen, so weit es erforderlich ist, um sie als ein wohl zusammenhangendes Ganze darzustellen, durchgehen und dabei besonders diejenigen wechselseitigen Beziehungen hervorheben, welche mir es schlechterdings nothwendig zu machen scheinen, beide jetzt getrennte Aufsätze als *eine* Apologie zu betrachten.

Laut ihrer Ueberschrift ist die *längere* Apologie an den Kaiser *Antoninus den Frommen* (*Ἀντωνίνῳ εὐσεβεῖ*), an seine Söhne, den nachmaligen Kaiser *Marcus Aurelius*, den Philosophen (*Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ*), und dessen Mitkaiser *Lucius Verus*, den Freund der Wissenschaften (*Λουκίῳ — ἐραστῇ παιδείας*), und an den Römischen Senat gerichtet. Justin erinnert die Angeredeten an diese ihre Beinamen zu wiederholten Malen, besonders im Anfange, um sie darauf aufmerksam zu machen, dafs, wenn sie mit Recht Fromme und Philosophen heifsen wollen, sie auch gegen die Christen verfahren müssen, wie Frömmigkeit und Philosophie es fordern. Er beginnt seine Vertheidigung mit den Worten (pag. 53. C.): „Dafs die, so in Wahrheit Fromme und Philosophen sind, auch nur das Wahre allein ehren und lieben müssen, erheischt die gesunde Vernunft“ (*Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τἀληθὲς τιμᾶν καὶ στέργειν, ὁ λόγος ὑπαγορεύει*), und bald

darauf (p. 53. D.) heifst es: „Ihr hört nun zwar überall, dafs ihr Fromme und Philosophen und Hüter der Gerechtigkeit und Freunde der Wissenschaften genannt werdet. Ob ihr es aber auch seyd, wird sich zeigen“ (*Ὑμεῖς μὲν οὖν ὅτι λέγεσθε εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας, ἀκούετε πανταχοῦ· εἰ δὲ καὶ ὑπάρχετε, δειχθήσεται*). Es ist unverkennbar, dafs, wenn auch die Angeredeten auf gleiche Weise Fromme, Philosophen und Freunde der Wissenschaften genannt werden, doch mit dem Prädicate der Frommen auf den Beinamen des *Antoninus* (*εὐσεβής*), mit dem der Philosophen auf den Beinamen des *Marcus Aurelius* (*φιλόσοφος*) und mit dem der Freunde der Wissenschaften auf den *Lucius*, den er *ἐραστὴς παιδείας* geheifsen hatte, hingewiesen wird. Bald darauf (p. 54. B.) kehrt diese Berufung wieder: „Die Herrscher müssen, nicht der Gewaltthätigkeit und Tyrannei, sondern der Frömmigkeit und Philosophie folgend (*εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντας*), ihre Stimme geben“, und noch ein Mal in der längern Apologie (p. 59. D.) redet er sie an: „Ihr, die ihr nach Frömmigkeit und Philosophie strebet“ (*οἵ γε εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας ὀρέγεσθε*). Genau dieselbe Berufung auf die Frömmigheit und Philosophie derer, an welche die Apologie gerichtet ist, macht den Schlufs der *kürzern* Apologie (p. 52. C.). „Nunmehr wäre es an euch, würdig der Frömmigkeit und Philosophie, gerecht um euer selbst willen zu urtheilen“ (*Εἴη οὖν καθ' ὑμᾶς*[2]), *ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας, τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν*[3]) *κρῖναι*). In dieser kürzern Apologie erzählt nun Justin eine Begebenheit, die sich so eben (er sagt: *gestern* oder *ehegestern*) in Rom zugetragen hatte, wie der Stadtpräfect Urbicus einen gewissen Ptolemäus, blofs

---

2) So lese ich nach Valesius zu Eusebius IV. 17. Not. 16., statt bei Sylburg: *Εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς*.

3) Justin sagt zu mehrern Malen, dafs er nicht sowohl um der Christen willen, denen die Verfolgungen zwar zeitlichen, aber doch keinen ewigen Schaden bringen, Gerechtigkeit fordere, sondern vielmehr um ihrer Verfolger willen, nämlich damit diese nicht den ewigen Strafen Gottes anheim fallen.

weil er gestanden, dafs er ein Christ sey, zum Tode verurtheilt, und wie ein anderer Christ, der zugegen gewesen, über dieses Urtheil empört, zum Urbicus gesprochen habe (43. B.): „Du richtest nicht, o Urbicus, wie es sich für den frommen Kaiser, noch für den Sohn des Cäsars, den Philosophen, noch für den heiligen Senat geziemt“ (*Οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι, οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ, οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε*). Aus diesen Stellen zog Valesius den nahe liegenden Schlufs: Diejenigen, welche Justin in der kürzern Apologie die Frommen und Philosophen nennt, müssen eben dieselben seyn, wie diejenigen, die er mit diesen Ehrennamen in der längern Apologie bezeichnet hatte, nämlich *Antoninus der Fromme* und *Marcus Aurelius*, der Philosoph; beide Apologieen sind also offenbar an diese Beiden gerichtet, nicht aber kann die kürzere erst nach dem Tode des *Antoninus Pius* an den *Marcus Aurelius* geschrieben seyn. Hierzu fügte Valesius noch ein anderes, eben so schlagendes Argument. Justin erzählt in der kürzern Apologie, wie eine Christin, die von ihrem geschiedenen Manne angeklagt worden, ein Fristgesuch eingereicht habe, und bedient sich dabei (p. 42. C.) der Worte: *Καὶ ἡ μὲν βιβλίδιόν σοι τῷ Αὐτοκράτορι ἀναδέδωκε.* Sehr richtig nun folgert Valesius: Wäre diese Apologie wirklich an die Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Verus gerichtet, oder auch nur unter ihrer Regierung verfafst: so hätte Justin nicht schreiben können, dafs jene Frau *ihm*, *dem Kaiser*, eine Schrift überreicht habe, sondern er hätte in der Mehrzahl schreiben müssen: *ὑμῖν τοῖς Αὐτοκράτορσιν*. Offenbar sey also auch diese Apologie schon unter *Antoninus Pius* geschrieben; denn nur unter seiner Regierung habe sich Justin so ausdrücken können.

Durchaus unhaltbar erscheint, was verschiedene ältere und neuere Kritiker dem Valesius entgegengesetzt haben. Um mit dem letzten Argumente anzufangen, so hat zwar Dodwell gezeigt, dafs auch, wenn mehrere Kaiser zugleich regierten, man doch in öffentlichen Schriften bisweilen nur *einen* von ihnen genannt finde; zudem, meint Grabe, *Lucius Verus* sey wohl gerade auf seinem Heeres-

zuge gegen die Perser abwesend gewesen, als Justin seine Apologie eingereicht habe, und er rede also in derselben ganz richtig nur den *einen* Kaiser, nämlich den *Marcus Aurelius*, an. Jedoch, wie man dieses hat für eine hinreichende Antwort auf das Argument des Valesius halten können, ist mir völlig unbegreiflich. Ist es denn wahr, daſs Justin in der kürzern Apologie nur *Einen* anredet? Hat dieses Valesius jemals behauptet? Zeigt er nicht vielmehr gleich nachher, daſs mehrere Personen der kaiserlichen Familie angeredet werden, und beruhet nicht die ganze Stärke seines Argumentes bloſs darauf, daſs von den mehrern Angeredeten nur *einer als Kaiser* bezeichnet werde? Valesius führt Stellen an, wie (p. 47. B.): „Wenn *euch* diese Unterredungen (die Justin mit dem Philosophen Crescens gehabt) nicht bekannt geworden sind: so bin ich bereit, auch in *eurer* Gegenwart seinen Fragen wiederum zu begegnen; auch das wäre ein *kaiserliches* Werk“ (*Καὶ ὅτι ἀληθῆ λέγω, εἰ μὴ ἀνηνέχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων, ἕτοιμος καὶ ἐφ' ὑμῶν κοινωνεῖν τῶν ἐρωτήσεων πάλιν. βασιλικὸν δ' ἂν καὶ τοῦτο ἔργον εἴη*), dann (p. 51. E.): „Und nun fordern wir *euch* auf, nachdem *ihr eure* Meinung unterschrieben habt, diese Schrift bekannt zu machen“, und (p. 52. B.): „Wenn *ihr* aber dieses veröffentlichet“. Ja, fordert er nicht am Schlusse auf, daſs sie *würdig der Frömmigkeit und Philosophie* richten sollen, und kann diese Frömmigkeit und Philosophie von andern Personen verstanden werden, als von dem *εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι* und dem *φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδί*, auf welche jener Christ vor dem Richterstuhle des Urbicus laut eben dieser kürzern Apologie sich beruft? Auch hier ist also nur von *einem αὐτοκράτωρ* die Rede, während noch ein Zweiter daneben angeredet wird, der, wenn der Erste Marc Aurel und der Andere Lucius Verus wäre, ebenfalls diesen Titel führen müſste, weil er eben sowohl *Αὐτοκράτωρ* war, als Marc Aurel. Die Apologie ist also den deutlichsten Merkmalen zufolge an mehrere Personen gerichtet, von denen aber nur einer der Titel *Αὐτοκράτωρ* zustand, und ein solches Verhältniſs paſst nur auf die Regierung des *Antoninus Pius*. Denn gleich nach seinem Tode trat *Marcus Aurelius*

die Regierung mit dem *Lucius Verus* gemeinschaftlich an, und das Römische Reich hatte nunmehr nicht *einen Αὐτοκράτωρ*, sondern zwei *Αὐτοκράτορες*.

Eben so wenig hält Stich, was man gegen die zweite Stelle, auf die Valesius sich beruft, beigebracht hat. Doch darf hier auch eine kleine Verschiedenheit in der Lesart nicht unberücksichtigt bleiben. Wie oben die Stelle angezogen ist: „das schicke sich nicht *εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδί*", so lesen die bedeutendsten Handschriften bei Eusebius IV. 17. Unter dem *εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι* wollen nun die Gegner des Valesius nicht den *Antoninus Pius*, sondern den *Marcus Aurelius* verstanden wissen, und allerdings ist es von dem Letztern aus Inschriften erwiesen, dafs er als Kaiser unter den vielen andern Beinamen seines Adoptivvaters auch diesen mit beigelegt erhielt. Der philosophische Sohn des Cäsars aber sey *Lucius Verus*, dessen Vater *Lucius Aelius Verus* vom Kaiser *Hadrian* den Cäsartitel erhalten habe. *Huic*, schreibe Capitolinus im Leben des *Verus Imperator* Cap. 1., *naturalis pater fuit Lucius Aelius Verus, qui ab Hadriano adoptatus, primus Caesar est dictus, et in eadem statione constitutus periit.* Man braucht aber nur zu vergleichen, was Spartianus über diesen dem *Lucius Aelius Verus*, dem Vater, beigelegten Titel genauer schreibt, um sogleich einzusehen, wie es schlechterdings unmöglirh ist, dafs Justin hier mit *Cäsar* so schlechtweg *Luc. Ael. Verus*, den Vater, bezeichnen könne. Die Stelle des Spartianus in *vita Aelii Veri* Cap. 2. lautet: *Nihil habet in sua vita memorabile, nisi quod primus tantum Caesar est appellatus: non testamento, ut antea solebat, neque eo modo, quo Trajanus est adoptatus, sed eo prope genere, quo nostris temporibus a vestra Clementia* (Spartianus schreibt an den Kaiser Diocletian) *Maximianus atque Constantius Caesares dicti sunt, quasi quidam Principum filii viri et designati augustae majestatis haeredes.* *Cäsar* war bis dahin blofs eine Benennung für den gewesen, der die höchste Gewalt bekleidete, oder wenigstens Mitregent war, wie auch die Benennungen *Imperator* und *Augustus*. Hadrian zuerst hatte den Namen *Cäsar* als blofsen

Ehrentitel seinem erkorenen Nachfolger (der indefs noch vor ihm starb, also niemals zur Regierung gelangte), dem *Lucius Aelius Verus*, beigelegt. Diesem Beispiele folgte später auch *Antoninus Pius*. Auf Hadrians Geheifs hatte er den *Marc. Aurelius* und *Luc. Verus*, den Sohn, adoptirt, und nachdem er selbst zum Throne gelangt war, legte er diesen beiden muthmafslichen Thronerben den Ehrentitel *Cäsar* bei. *Cäsar* hatte also jetzt zwei Bedeutungen: einmal im alten, engeren Sinne bezeichnete dieses Wort das Staatsoberhaupt selbst, sodann in neuer, weiterer Bedeutung führten aber auch die Thronerben diesen Namen als blofsen Ehrentitel. Justin nun gebraucht *Cäsar* sonst immer nur in jener engeren Bedeutung als Bezeichnung des höchsten Gewalthabers, z. B. wenn er durch ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν im *Dialogus cum Tryphone* (p. 349. C.) seine Apologie an den Kaiser bezeichnet (vgl. p. 69. C. 91. B. und 99. C.: τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου Καίσαρος Ἀδριανοῦ, τοῦ πατρὸς ὑμῶν). Es ist demnach ganz unglaublich, dafs Justin, wenn er den *Luc. Verus* als den Sohn des *Luc. Ael. Verus* bezeichnen wollte, er ihn schlechtweg sollte „Cäsars Sohn“ genannt haben. Der Vater wäre damals bereits seit einem Vierteljahrhundert verstorben gewesen, und er sollte den Sohn so schlechtweg durch den blofsen Ehrentitel des Vaters näher bezeichnen wollen? Was aber diese an sich schon so seltsame Annahme als völlig unstatthaft ausweiset, ist dieses. Wäre *Luc. Verus*, der Sohn, unter dem „Cäsars Sohne“ gemeint: so war dieser damals Αὐτοκράτωρ eben sowohl, als *Marc. Aurelius*. Und doch sollte jener Christ vor dem Richterstuhle des Stadtpräfecten den einen der beiden Kaiser bei seinem wirklichen Titel Αὐτοκράτωρ nennen, den andern aber nur den Sohn des (vor 25 Jahren verstorbenen Titular-) Cäsars? Eine gröfsere Unwahrscheinlichkeit ist nicht leicht zu denken. Wie angemessen und natürlich bietet sich aber die andere Auffassung dar: der Erste wird Αὐτοκράτωρ genannt, weil er es in der That wirklich allein nur war, der Andere nur der Sohn des Cäsars genannt, nämlich *Marc. Aurelius*, der Adoptivsohn des *Antoninus Pius*, der damals *Cäsar*, d. i. der höchste Gewalthaber war.

Eben so mifslich, wie es um diese Auslegung von

„Cäsars Sohn“ bei den Gegnern des Valesius steht, steht es auch um die Rechtfertigung des Prädicats eines Philosophen, welches ihrer Auffassung gemäfs auf *Luc. Verus, den Sohn,* gehen mufs. Sie stehen keinen Augenblick an, sich auf die Stelle im Capitolinus Cap. 2. zu berufen: *Amavit autem in pueritia versus facere, post, orationes, et melior quidem orator fuisse dicitur, quam poeta, immo, ut verius dicam, pejor poeta, quam rhetor.* Weil er also ein noch schlechterer Versmacher, als ein schlechter Rhetor war, soll ihn Justin dreist einen Philosophen genannt haben! Und um eine solche niederträchtige Schmeichelei von Seiten des Justin minder unglaublich zu machen, führt man an, auch Athenagoras habe ja in der Ueberschrift seiner Apologie den *Commodus,* der unter allen Römischen Kaisern eins der wahnwitzigsten und ausschweifendsten Ungeheuer war, einen Philosophen genannt. Allein dieses Beispiel beweiset *Nichts,* kann gar keine Analogie darbieten. Die fragliche Ueberschrift lautet: *Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ, Ἀρμενιάκοις, Σαρματίκοις, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις.* Also nicht *Commodus* allein wird ein Philosoph genannt, sondern nur in Gesellschaft seines Vaters *Marcus Aurelius,* und von diesem wird mit andern Prädicaten auch dieses auf ihn, als Mitregenten, übergetragen, wie auch Justin die beiden Angeredeten auf gleiche Weise Fromme und Philosophen nennt, obwohl jedem von ihnen nur eins dieser Prädicate eigentlich zukam.

Andere lesen nun in unserer Stelle mit dem Texte bei Justin und mit einigen Handschriften der Kirchengeschichte des Eusebius: *φιλοσόφου Καίσαρος παιδί,* so dafs dann nach der Auffassung der Gegner des Valesius *Luc. Ael. Verus, der Vater,* zum Philosophen gemacht würde, und berufen sich auf die Lebensbeschreibung des Vaters von Spartianus, bei dem er *eruditus in literis* heifse. Warum aber ziehet man diese Stelle nicht genauer an? Ohne Zweifel, damit die Abgeschmacktheit dieser Berufung nicht allzu sehr in die Augen falle. Es heifst bei Spartianus, *Aelius Verus,* Cap. 5.: *Fuit hic vitae laetissimae, eruditus in literis, Hadriano, ut malevoli loquuntur,*

acceptior forma, quam moribus. Weiter mag ich die Stelle nicht abschreiben; denn was in diesem Capitel weiter von seinen Studien (!) erzählt wird, sind die verfeinerten Sinnengenüsse eines entnervten Wollüstlings. Einen solchen Verworfenen soll Justin mit dem Namen eines Philosophen ehren, den ihm sonst kein Mensch jemals beigelegt hat [4])!

Für den, welcher unbefangen in dieser Sache urtheilt, wird es ganz und gar nicht abzusehen seyn, wie man das Prädicat eines Philosophen, sey es für den Vater, *Luc. Ael. Verus,* oder für den Sohn, *Luc. Verus,* durch jene Nachrichten des Spartianus und Capitolinus rechtfertigen will. Denn in der That sagen sie doch Nichts weiter, als dafs jene in ihrer Jugend nicht ganz ohne wissenschaftliche Ausbildung geblieben sind. Sonst waren Beide höchst sittenlose, den schändlichsten Ausschweifungen ergebene Männer. Von ihrer Philosophie weifs keiner der Alten Etwas zu sagen; man müfste annehmen, Justin habe ihrer Epicureischen Unfläthereien wegen den Einen oder den Andern spottweise einen Philosophen genannt. Aber Justin meint es mit diesem Ehrennamen ernst und fordert die Herrscher auf, *„würdig ihrer Frömmigkeit und Philosophie"* über die Sache der Christen zu urtheilen. Erwägt man endlich, dafs Justin in der *längern* Apologie unbestreitbar unter dem Frommen den *Antoninus Pius,* unter dem Philosophen aber den *Marcus Aurelius* versteht: so wird es Niemand auch nur im Geringsten wahrscheinlich finden, dafs er in der *kürzern* Apologie dem *Marcus Aurelius* das Prädicat Philosoph wiederum solle entzogen und ihm dafür das Prädicat seines Vaters beigelegt, dagegen mit dem Namen Philosoph einen Menschen geehrt haben, dem denselben beizulegen, die kriechendste Schmeichelei gewesen wäre. Das pafst zu der Denkungsart und zu dem Freimuthe, die Justin in beiden Apologieen zu Tage legt, auf keine Weise.

---

4) Valesius zu Euseb. IV, 12.: *Fuit quidem Aelius Verus is, qui ab Hadriano est adoptatus, eruditus in literis et poeticae in primis studiosus, ut in ejus vita tradit Capitolinus; sed philosophiae deditum fuisse, nemo veterum prodidit. Moribus certe fuit longe alienis a studio ac professione philosophiae.*

Ich gehe nunmehr zu der „auffallenden Erscheinung" über, daſs in der kürzern Apologie zu mehrern Malen auf die längere zurückgewiesen wird. Um aber die Folgerungen, welche hieraus für die Einheit der beiden Apologieen abzuleiten sind, in ihr gehöriges Licht zu stellen, wird es nöthig seyn, zunächst die Citationsweise des Justin in der *längern* Apologie zu erörtern. Auch in dieser beruft er sich häufig auf früher Gesagtes, und er versteht jedes Mal darunter in derselben Apologie gethane Aeuſserungen. Solcher Citate zähle ich in der *längern* Apologie an die zwanzig. Seine Citationsformel ist: *ὡς προέφημεν* (kommt 11 Mal vor), auch *ὡς ἔφημεν*, *ὡς προείπομεν*, *ὡς προεδηλώσαμεν* u. s. w., sie bezieht sich bald auf länger bald auf kurz zuvor Gesagtes. So schreibt er z. B. p. 59. D. von der Verfolgung und Bestrafung der Christen: *Πειθόμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων, — καὶ ταῦτα, ὡς προέφημεν, ἐνεργεῖσθαι*, und dieses bezieht sich offenbar auf p. 55. D.: *Οὐ κρίσεις ἐξετάζετε, ἀλλὰ ἀλόγῳ πάθει καὶ μάστιγι δαιμόνων φαύλων ἐξελαυνόμενοι ἀκρίτως κολάζετε.* P. 67. D. sagt er von den unsaubern Götterfabeln der Heiden: *Ἀλλ', ὡς προέφημεν, οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν*, sich beziehend auf p. 55. D.: *Ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν.* P. 83. A. erinnert er die, an welche er die Apologie richtet: *Εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς ὡς ἐχθροὶ ἐντεύξεσθε τοῖςδε τοῖς λόγοις, οὐ πλέον τι δύνασθε, ὡς προέφημεν, τοῦ φονεύειν, ὅπερ ἡμῖν μὲν οὐδεμίαν βλάβην φέρει, ὑμῖν δὲ καὶ πᾶσι τοῖς ἀδίκως ἐχθραίνουσι, καὶ μὴ μετατιθεμένοις, κόλασιν διὰ πυρὸς αἰωνίαν ἐργάζεται*, zurückweisend auf p. 53. D.: *Ἡμεῖς μὲν γὰρ πρὸς οὐδενὸς πείσεσθαί τι κακὸν δύνασθαι λελογίσμεθα, ἢν μὴ κακίας ἐργάται ἐλεγχώμεθα, ἢ πονηροὶ διεγνώσμεθα· ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὔ.* — Diese Beispiele über die Citationsweise der längern Apologie werden genügen.

In der *kürzern* Apologie finden sich 6 Citate, und diese bieten die allerdings sehr auffallende Erscheinung dar, daſs die 4 ersten, ohne irgend eine nähere Andeutung, ganz in der eben erörterten Weise, Stellen aus der längern Apologie anziehen, die beiden letzten aber auf frühere Stellen der kürzern Apologie selbst zurückweisen. Nicht mit einer

Sylbe deutet Justin darauf hin, dafs er mit jenen Citaten auf eine frühere, mit diesen auf die vorliegende Schrift selbst sich berufe.

1) In der *kürzern* Apologie weisen die Worte (p. 43. D.): *Οὐκ εἰκῆ τὸν κόσμον πεποιηκέναι τὸν θεὸν δεδιδάγμεθα, ἀλλ' ἢ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος, χαίρειν τε τοῖς τὰ προσόντα αὐτῷ μιμουμένοις προέφημεν, ἀπαρέσκεσθαι δὲ τοῖς τὰ φαῦλα ἀσπαζομένοις ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ*, zurück auf die *längere* Apologie (pag. 58. A.): *Ἀλλ' οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς προειλήφαμεν τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὁρῶντες· ἐκείνους δὲ προσδέχεσθαι αὐτὸν μόνον δεδιδάγμεθα, καὶ πεπείσμεθα καὶ πιστεύομεν, τοὺς τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ μιμουμένους, σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν, καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι, τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ. Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.*

2) In der *kürzern* Apologie beziehen sich die Worte (p. 45. A.): *Καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, ὡς προέφημεν, γέγονε (ὁ Ἰησοῦς), κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς βουλὴν ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων*, auf die *längere* Apologie (p. 96. A.): *νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος*, und (p. 96. D.): *νῦν δ' ἐν χρόνοις τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς* (Justin setzt die Zeit der Regierung der Römischen Kaiser den Zeiten Mosis und der Propheten entgegen), *ὡς προείπομεν* (p. 83. E.), *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ.*

3 und 4) In der *kürzern* Apologie (p. 46. B.): *Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωικῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν, ὡς καὶ ἐν τισιν οἱ ποιηταὶ διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἴδαμεν, Ἡράκλειτον μὲν, ὡς προέφημεν, καὶ Μουσώνιον δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, καὶ ἄλλους οἴδαμεν. Ὡς γὰρ ἐσημάναμεν, πάντας τοὺς κἂν ὅπως δήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες.* Hier treffen zwei Citate aus der *längern* Apologie zusammen. Von Heraclitus sagt Justin in der *längern* Apologie (p. 83. C.): *Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστι-*

αινοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, und er fügt bald darauf hinzu, dafs solche Männer deshalb von denen, die ἄνευ λόγου leben, seyen getödtet worden [5]). Das zweite Citat ist aus der *längern* Apologie (p. 91. C.): ὅνπερ τρόπον οὐδὲ λαθεῖν τὸν Χριστὸν παραγενόμενον ἴσχυσαν πρᾶξαι (οἱ φαῦλοι δαίμονες), ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, τοὺς ἀλόγως βιοῦντας καὶ ἐμπαθῶς ἐν ἔθεσι φαύλοις τεθραμμένους καὶ φιλοδοξοῦντας ἀναιρεῖν ἡμᾶς καὶ μισεῖν, δύνανται ποιῆσαι. Vgl. p. 55. und 56.

5) In der *kürzern* Apologie (p. 47. C.): ἢ εἰ καὶ ἐπίσταται (Κρίσκης τι τῶν ἡμετέρων), διὰ τοὺς ἀκούοντας δὲ οὐ τολμᾷ λέγειν ὁμοίως Σωκράτει, ὡς προέφην, οὐ φιλόσοφος, ἀλλὰ φιλόδοξος ἀνὴρ δείκνυται, ὅς γε μηδὲ τὸ Σωκρατικὸν ἀξιέραστον ὂν τιμᾷ. Hier geht das: „wie ich vorher gesagt habe", auf die *kürzere* Apologie selbst, und zwar auf die Worte (p. 46. E.): Κἀγὼ οὖν προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι, ἢ κἂν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου· οὐ γὰρ φιλόσοφον εἰπεῖν ἄξιον τὸν ἄνδρα. So bezog schon Eusebius offenbar dieses Citat, der IV. 16. den ganzen Abschnitt, welcher beide Stellen enthält, mittheilt und, in seiner Weise den Styl bessernd, schreibt: διὰ τοὺς ἀκούοντας δὲ οὐ τολμᾷ λέγειν, ὡς πρότερον ἔφην, οὐ φιλόσοφος u. s. w.

6) Endlich in der *kürzern* Apologie (p. 47. D.): Wenn es keine zukünftige Vergeltung gäbe, οὔτε ἐστὶ θεός, ἢ εἰ ἔστιν, οὐ μέλει αὐτῷ τῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, καὶ, ὡς προέφημεν, ἀδίκως τιμωροῦσιν οἱ νομοθέται τοὺς παραβαίνοντας τὰ διατεταγμένα καλά. Auch diese Worte beziehen sich auf eine vorhergehende Stelle der *kürzern* Apologie selbst (p. 45. E. 46. A.): οὐ γὰρ ἂν ἦν ἐπαινετὸν οὐδὲν αὐτῶν (ἀνθρώπων), εἰ οὐκ ἦν ἐπ' ἀμφότερα (κακίαν ἢ ἀρετήν) τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε. Δεικνύουσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ πανταχοῦ κατὰ λόγον τὸν ὀρθὸν νομοθετήσαντες καὶ φιλοσοφήσαντες ἄνθρωποι ἐκ τοῦ ὑπαγορεύειν τόδε μὲν πράττειν, τῶνδε

5) Uebrigens irrt Justin darin, dafs Heraclitus sey getödtet worden; denn er starb an der Cur, die er sich selbst gegen die Wassersucht verordnet hatte. Siehe Tatianus, *Orat. c. Graecos* (pag. 143. im Anhange der Cölner Ausgabe der Werke Justins).

δὲ ἀπέχεσθαι, wo auch bald nachher die Worte folgen: ἢ μηδὲν εἶναι θεόν und ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν.

Nunmehr frage ich einen Jeden, der diese Citate aufmerksam verglichen hat, ob es möglich sey, dafs ein Schriftsteller bei gesunden Sinnen mit den Worten: „wie wir zuvor gesagt haben", sich bald auf Stellen oben in derselben Schrift, bald auf Stellen einer ganz andern Schrift, die er schon vor einer Reihe von Jahren verfafst hat, aber mit keiner Sylbe näher bezeichnet, berufen könne? Ist es überhaupt denkbar, dafs Justin, wenn er an den Kaiser und an dessen Mitregenten eine Eingabe richtete, in derselben mit jener Formel auf eine Eingabe, die er schon vor einer ganzen Reihe von Jahren an einen andern Kaiser und seine Mitregenten gerichtet, deren einer jetzt freilich Kaiser war, sich berufen, und noch dazu ohne alle Unterscheidung mit dieser Formel bald die gegenwärtige, bald die frühere Eingabe bezeichnen durfte? — Man findet für alle mögliche Sonderbarkeiten und Albernheiten neuerer Schriftsteller gewöhnlich schon bei den älteren Parallelen. Aber ich bin überzeugt, dafs man aus der gesammten Literatur der alten, mittlern und neuern Zeit (ich will gar nicht einmal verlangen eine Parallelstelle) selbst nicht einmal eine ähnliche Stelle zu einer solchen Albernheit nachweisen kann, als Justin begangen haben würde, wenn er wirklich in der Weise citirt hätte, wie die Nachsicht der Kritiker ihm zu Gute halten will.

Allein Justin trägt gewifs auch an diesen seltsamen Citaten keine Schuld. Er hat auch in der *kürzern* Apologie nicht anders citirt, als in der *längern*; denn die kürzere ist nur der Schlufs der längern: auf diese Vermuthung zu verfallen, liegt doch auf der Hand. Um diese Vermuthung ganz aufser Zweifel zu setzen, werde ich jetzt zeigen, dafs der *längern* Apologie ein Schlufs, der *kürzern* aber ein Anfang fehlt, dafs aber beide, wenn man sie wieder an einander fügt, ein sehr wohl zusammenhangendes Ganze bilden. Zu dem Ende wird es aber nöthig seyn, den Inhalt und den Zusammenhang beider Apologieen, so viel es für unsern Beweis nothwendig ist, genauer zu betrachten.

Die *längere* Apologie zerfällt in zwei, deutlich genug von einander geschiedene Haupttheile, wobei ich jedoch gleich von Vorn herein bemerken mufs, dafs Justin nicht zu den Schriftstellern gehört, die überall streng bei der Stange bleiben, da er oft kleine Abschweifungen sich erlaubt, die sich ihm darbieten, ohne dafs sie gerade zu dem, was er aus einander setzt, nothwendig gehören. Die längere Apologie ist, wie schon oben bemerkt worden, gerichtet an den Kaiser *Antoninus den Frommen,* an dessen Sohn *Verissimus,* den Philosophen (d. i. den nachmaligen Kaiser *Marcus Aurelius*), an *Lucius,* den Freund der Wissenschaften (den nachmaligen Mitregenten des Marcus Aurelius), an den Senat und das gesammte Volk der Römer. Ich kann zwar erst weiter unten die Bestimmung besprechen, welche man hinsichtlich der Abfassungszeit unserer Apologie aus dieser Anrede entnehmen will, so wie die Schwierigkeiten, welche ihre Erklärung darbietet. Jedoch mufs ich hier auf die Beinamen *des Frommen,* der dem *Antoninus,* und *des Philosophen,* der dem *Marcus Aurelius* gegeben wird, aufmerksam machen; denn gerade auf die Eigenschaften, denen sie diese Beinamen verdankten, weiset sie Justin beständig hin, um sie zu einer gerechten Untersuchung und einem gerechten Urtheile über die Christen zu bewegen. Er hebt sogleich an: „Dafs die, so in Wahrheit Fromme und Philosophen sind, auch nur das Wahre allein ehren und lieben müssen, erheischt die gesunde Vernunft", und bald darauf: „Ihr hört nun zwar überall, dafs ihr Fromme und Philosophen und Hüter der Gerechtigkeit und Freunde der Wissenschaften genannt werdet; ob ihr es aber auch seyd, wird sich zeigen. Denn", fährt er fort, „wir sind euch nicht genahet, um euch zu schmeicheln, noch um euch zu unsern Gunsten anzusprechen, sondern um zu fordern, dafs ihr nach einer genauen Untersuchung das Urtheil sprechet." Er fordert sie auf, die Beschuldigungen, welche man den Christen mache, genau zu untersuchen und, wenn dieselben sich als wahr finden, die Christen, wie es sich gezieme und noch härter zu bestrafen. Aber blofs um des bösen Gerüchtes willen müsse man nicht unschuldige Leute verfolgen. Noch ein Mal

erinnert er sie an das, was sie ihren Namen schuldig sind: „Die Herrscher müssen, nicht der Gewaltthätigkeit und Tyrannei, sondern der Frömmigkeit und Philosophie folgend, ihre Stimme geben", und sagt darauf: „Unsere Sache ist es, Allen eine Anschauung unsers Lebens und unserer Lehre zu gewähren, eure Sache aber, wie es die Vernunft fordert, zu hören und als gute Richter euch finden zu lassen." Nun zeigt er zunächst, wie ungerecht man gegen die Christen zu verfahren pflege. Ohne zu untersuchen, ob sie ahndungswerthe Dinge begangen, bestrafe man sie bloſs ihres Namens wegen. Denn, wer es ableugne, daſs er ein Christ sey, den lasse man frei; wer sich aber als einen solchen bekenne, der werde wegen dieses bloſsen Bekenntnisses gestraft, obgleich es doch höchst nothwendig sey, den Lebenswandel, sowohl des Bekennenden als des Verleugnenden, zu untersuchen, damit es sich aus ihren Handlungen zeige, was für Einer eigentlich Jeder sey. Er gesteht ein, es können auch unter den Christen solche seyn, die einen schlechten Lebenswandel führen und dadurch vielleicht Anlaſs geben, alle Christen zu verleumden, so wie sich auch Manche den Namen und das Kleid eines Philosophen anmaſsen, die Nichts thun, was dieses Vorgebens würdig sey, und obwohl sie gottlose Dinge lehren, hindere man Niemanden daran, ihren Unterricht zu besuchen, *ἆθλα δὲ καὶ τιμὰς τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τούτοις τίθετε.* Uns aber, die wir geloben, nichts Unrechtes zu thun, noch solche gottlose Dinge zu lehren, straft ihr ungerechter Weise auf Antrieb der bösen Geister. Denn diese bösen Geister sind es, die vor Alters erschienen sind, Ehebruch und Knabenschänderei getrieben haben, und den Menschen Schreckbilder gezeigt, so daſs diese aus Furcht sie nicht als das erkannten, was sie waren, nämlich als böse Geister, sondern sie Götter nannten und jeden von ihnen mit dem Namen belegten, den er sich gegeben hatte. Als Socrates die Wahrheit an den Tag bringen und die Menschen von diesen bösen Geistern abziehen wollte, haben sie es bewirkt, daſs er als Gottesleugner und Ruchloser getödtet wurde. „Und gleicher Weise bewirken sie dieses gegen uns. Denn nicht nur bei den Hellenen ist dieses durch

den Socrates von der Vernunft (*λόγος*) getadelt worden, sondern auch unter den Barbaren von der Vernunft selbst, die eine Gestalt annahm und Mensch wurde und Jesus Christus genannt ward.“ Weil wir nun diesem folgen und von jenen bösen Geistern uns losgesagt haben, werden wir Gottesleugner genannt. Wir bekennen aber und beten den einen wahren Gott und seinen Sohn, der von ihm gekommen ist und uns dieses gelehrt hat, das Heer der guten Engel und den prophetischen Geist an.“ — Nun erörtert Justin den Einwurf, den man machen könne: es seyen doch auch manche Christen ergriffen und als überwiesene Uebelthäter bestraft worden (p. 56. C.). Er bemerkt dagegen: unter dem Namen *Christen* werden vielerlei Leute begriffen, wie auch unter dem Namen Philosophen. „Daher bitten wir, bei Allen, die euch angegeben werden, über ihre Handlungen zu richten, damit der, welcher überführt wird, als Uebelthäter bestraft werde, aber nicht als Christ; wenn aber Einer als unschuldig sich erweiset, damit er freigesprochen werde, als ein Christ, der nichts Unrechtes gethan hat. Dafs ihr aber die Ankläger strafen sollt, fordern wir nicht; denn sie haben genug an ihrer Bosheit und ihrer Blindheit gegen das Gute.“ Wir können zwar leugnen: aber wir wollen nicht leben dadurch, dafs wir Lügen sagen; denn wir trachten nach dem ewigen und reinen Leben. Er setzt darauf kurz die Christliche Lehre aus einander von dem ewigen seligen Leben der Guten bei Gott und den ewigen Strafen der Bösen, wenn die Leiber durch Christum mit ihren Seelen wieder vereinigt sind. — Dann geht er zu einer andern Anschuldigung über (p. 57. C.): „Aber wir ehren nicht mit reichlichen Opfern und Blumenkränzen diejenigen, welche von Menschen gebildet, in Tempeln aufgestellt und Götter genannt worden, weil wir erkennen, dafs es unbeseelte und todte Dinge sind, die Gottes Gestalt nicht haben.“ Menschen können Gott nicht abbilden; Gott bedarf auch keiner dargebrachten materiellen Gaben; er nimmt aber diejenigen an, welche ihn in seiner Vollkommenheit nachzuahmen suchen (*τοὺς τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ μιμουμένους, σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι*, p. 58. B.). Die

nun seines Rathschlusses durch ihre Werke sich werth gezeigt haben, werden der Unvergänglichkeit und des Lebens bei ihm gewürdiget. Ihr habt gehört, dafs wir ein Reich erwarten, und habt ohne Prüfung gemuthmafset, dafs wir ein menschliches Reich meinen. Wenn wir ein solches erwarteten, würden wir verleugnen, damit wir nicht getödtet würden; wir würden suchen, verborgen zu bleiben, damit wir erlangten, was wir erwarten. Aber weil wir auf das, was jetzt ist, keine Hoffnung setzen, kümmern wir uns nicht um die, so uns tödten; sterben mufs ja Jeder. Wir sind bessere Gehülfen und Bundesgenossen zum Frieden, als alle andere Menschen, weil wir lehren, dafs kein Uebelthäter Gott verborgen bleiben könne, sondern seine ewigen Strafen erhalten werde, so wie der Rechtschaffene seinen ewigeu Lohn. Wenn alle Menschen dieses recht erkenneten: so würden sie sich hüten, Böses zu thun; denn weil sie wissen, dafs sie euch menschlichen Richtern mit ihren Uebelthaten verborgen bleiben können, so thun sie Böses. „Aber ihr scheint euch davor zu fürchten, dafs Alle Recht thun und ihr Keine mehr haben werdet, die ihr strafen könnt. Das aber wäre eine Denkungsart für Scharfrichter und nicht für gute Fürsten. Wir sind überzeugt, dafs auch sie von den bösen Geistern eingegeben ist, die von denen, die ohne Vernunft leben, Opfer und Dienst fordern. Aber wir meinen nicht, dafs ihr, *die ihr nach Frömmigkeit und Philosophie trachtet*, etwas Unvernünftiges thun könnt. Wenn aber auch ihr, gleich jenen Unverständigen, die Gewohnheit höher schätzt, als die Wahrheit: so thut, was ihr könnt. Herrscher, welche die Meinung mehr schätzen, als Wahrheit, können aber so Viel, als wie Räuber in der Einöde. Dafs ihr aber nicht glücklich fahren werdet, lehrt die Vernunft.“ Was die Vernunft verbietet zu wählen, wird auch Einer, der Vernunft hat, nicht wählen. Dafs dieses Alles so geschehen werde, hat uns unser Lehrer, der Sohn und Gesandte (ἀπόστολος) des höchsten Gottes, Jesus Christus, vorhergesagt, und weil er diefs vorhergesagt hat, halten wir auch fest an allen seinen Lehren.

Hier schliefst nun der erste Haupttheil, bei dessen

Inhaltsangabe ich geglaubt habe am ausführlichsten seyn zu müssen. Justin bemerkt selbst (p. 60. B.): „Hiermit nun könnten wir schliefsen, indem wir Nichts mehr hinzusetzen, erwägend, dafs wir Gerechtes und Wahres begehren. Aber da wir einsehen, dafs eine mit Unwissenheit behaftete Seele nicht leicht sich plötzlich ändere: so haben wir beschlossen, um die Wahrheitsliebenden zu überzeugen, noch etwas Weniges hinzuzufügen, wissend, dafs es nicht unmöglich ist, wenn die Wahrheit dasteht, die Unwissenheit zu fliehen."

Der andere Hapttheil zerfällt in drei Unterabtheilungen, deren erste (p. 60. C. bis 71. A.) eine kurze Darlegung der Lehre der Christen enthält. Wir sind keine Gottesleugner, beginnt er; denn wir verehren Gott, den Schöpfer des Weltalls, seinen Sohn, Jesum Christum, und den prophetischen Geist. Man legt es uns als Wahnsinn aus, dafs wir die zweite Stelle nach dem ewigen Gott einem gekreuzigten Menschen geben, weil man das hierin enthaltene Geheimnifs nicht versteht. Durch diesen Sohn sind wir von der Anbetung der Dämonen zur Anbetung des wahren Gottes, von einem sündlichen, lasterhaften Lebenswandel zu einem heiligen, tugendhaften Leben geführt worden. Damit wir aber nicht in diesem Stücke euch nur Etwas vorzuschwatzen scheinen, wollen wir euch einige Lehren Christi mittheilen. Ihr, als mächtige Fürsten, mögt untersuchen, ob wir in Wahrheit so gelehrt sind und so lehren. Nun folgt eine Reihe von Aussprüchen Christi nach den drei ersten Evangelisten[6]) zusammenge-

---

6) Wer nur ein Wenig darauf achtet, zu welchem Zwecke Justin diese Anführungen zusammenstellt, den kann es unmöglich befremden, dafs sie nur aus den drei ersten Evangelisten, nicht aber auch aus dem Evangelium Johannis entlehnt sind. Denn das letzte bietet keine Aussprüche Christi dar, die Justin zu dem vorliegenden Zwecke gebrauchen konnte, nämlich über die Pflichten des Christen. Hieraus aber auf Unbekanntschaft Justins mit dem Evangelium Johannis und weiter noch gegen die Aechtheit desselben schliefsen zu wollen, gehört zu den vielen Täuschungen der *κρίσις ψευδώνυμος* unserer Tage. Die Bekanntschaft Justins mit dem Evangelium Johannis ist durch die einzige Stelle (p. 94. A.): *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν*

stellt: über Keuschheit (p. 61. E.), über Nächstenliebe, Wohlthätigkeit, Verachten des Reichthums und zeitlicher Sorgen (p. 62. C.), über geduldiges Ertragen der Beleidigungen und Vermeiden der eigenen Rache (p. 63. B.), über Unterlassen des Schwörens und stetes Bekennen der Wahrheit (p. 63. D.), über die alleinige Anbetung des wahren Gottes (p. 63. E.), über das Sträfliche, blofs mit dem Munde Christum zu bekennen und seine Gebote nicht zu halten (p. 64. A.), über das Gebot des Herrn: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist" (p. 64. C.). Wir beten Gott an, fährt Justin nun fort, und dienen euch; ihr aber müfst, da euch Viel anvertraut ist, auch viel Rechenschaft geben; denn mit dem Tode des Menschen ist nicht Alles vorbei. Er zeigt nun (p. 65. A.—66. D.), dafs die Auferstehung des Leibes nicht mehr unbegreiflich sey, als die erste Entstehung desselben, uud weiset wiederum hin auf die Belohnungen und Strafen nach dem Tode. Dann kehrt er (p. 66. E.) zu der Lehre von der Person Jesu zurück: Er ist die Vernunft, das Erstgezeugte von Gott, geboren ohne fleischliche Vermischung (*Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν διδάσκαλον ἡμῶν*). Auch eure Götter sollen ja, nach dem Vorgeben der bösen Geister, Söhne haben; auch ihr sagt ja, Hermes sey der *λόγος ὁ παρὰ θεοῦ ἀγγελτικός*; auch die Söhne eures Zeus sollen ja gelitten haben; auch euer Perseus soll ja von einer Jungfrau

---

βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον, εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι (*Joh.* 3, 3 — 5.), hinlänglich gesichert. Ist es nicht ungereimt, trotz dieser deutlichen Anführung der Stelle, aus der angeblichen Unbekanntschaft Justins mit dem Evangelium Johannis die nachtheiligsten Folgerungen gegen die Aechtheit desselben zu ziehen, und gleich hinterher einzuräumen, *der Schüler Justins*, Tatian, habe das Evangelium Johannis an vielen Stellen benutzt? — Justin citirt überhaupt das N. T. nur selten und geht mit dem Texte desselben ziemlich frei um. Er beweiset die Wahrheit der Christlichen Lehre niemals durch Beweisstellen aus dem N. T., sondern stets aus den Prophezeiungen des A. T.; durch Stellen des N. T. zeigt er nur, was Christliche Lehre sey. Auch hierin steht er den Apostolischen Vätern viel näher, als die spätern Kirchenschriftsteller.

geboren seyn; auch euer Aesculap soll ja wunderbare Heilungen vollbracht und Todte auferweckt haben (bis p. 68.). Allein von Christus ward dieses Alles längst durch Propheten zuvor angekündigt, und er allein ist wahrhaft als Gottes Sohn geboren, weil er der λόγος πρωτότοκος Gottes war. Jene Erzählungen von euern Göttersöhnen haben die Dichter nur auf Anstiften der bösen Geister ersonnen, ja selbst noch, nachdem Christus schon in der Welt erschienen war, haben diese es bewirkt, dafs man Menschen göttliche Ehre erwiesen hat, wie dem Simon und dem Menander, und Marcion lehrt jetzt von einem Gott, der gröfser sey, als der Weltschöpfer. Auch ihre Anhänger werden alle Christen genannt: ob diese dergleichen Schandthaten begehen, als das gemeine Gerede geht, wie Hurerei durch einander bei ausgelöschten Lichtern, und Menschenfleisch essen, wissen wir nicht. Wir wenigstens sind von solchen Verbrechen fern; wir lehren sogar, dafs Kinder auszusetzen etwas Schändliches sey; denn diese armen Findlinge werden gewöhnlich, die Mädchen zur Hurerei, die Knaben zu noch schändlicherem Mifsbrauche grofsgezogen. Wir heirathen überhaupt aus keinem andern Grunde, als um Kinder aufzuziehen, oder unterlassen auch das Heirathen und leben ganz enthaltsam.

Kürzer kann ich mich bei der Inhaltsangabe der zweiten Unterabtheilung (p. 72. A. bis 93. C.) fassen. Justin beweiset die Wahrheit der Christlichen Lehre aus den Weissagungen des Alten Testamentes. „Damit uns aber nicht Jemand entgegensetze: was hindert anzunehmen, dafs der, den ihr Christus nennt, ein Mensch von Menschen gewesen sey, seine Wunder durch magische Kunst bewirkt und darum ein Sohn Gottes zu seyn geschienen habe: so wollen wir nunmehr den Beweis geben, dafs wir nicht denen glauben, die dieses nur behaupten, sondern denen, die es geweissagt haben, bevor es geschehen, — und dieses wird auch euch, wie wir glauben, als der gröfste und wahrhaftigste Beweis erscheinen.“ Jahrhunderte, ja Jahrtausende zuvor hatten die Propheten im Jüdischen Volke geweissagt, dafs Jesus Christus werde von einer Jungfrau geboren werden, durch seine Wunderkraft Kranke heilen,

ja, Todte auferwecken, aber, beneidet und verkannt von seinem Volke, am Kreuze sterben, dann auferstehen und gen Himmel fahren, er werde Leute aussenden, die dieses von ihm dem gesammten menschlichen Geschlechte verkündigen sollten, und unter den Heiden zumeist werde man an ihn glauben. — Dieses wird nun ausführlich durch Berufung auf viele Stellen aus den Propheten von Justin dargethan. Er fügt noch hinzu: Weil nun dieses Alles bereits in Erfüllung gegangen ist, mufs man auch den andern Weissagungen der Propheten glauben, nämlich den von der zweiten Erscheinung Christi, der Auferstehung der Todten und dem Gerichte (p. 87.). Die Götterfabeln aber sind von den bösen Geistern zu Betrug und Verführung der Menschen eingegeben, damit diese auch das, was von Christus erzählt wird, für solche Mährchen und Dichterfabeln halten sollen (p 89. 90.). Zu diesem Ende haben sie auch den Simon und Menander angestiftet. Da aber alle diese Täuschungskünste nicht ausreichen: so treiben sie unvernünftige und schlechte Menschen an, die Christen zu verfolgen und zu tödten (p. 91.). „Denn nach nichts Anderem streben die sogenannten Dämonen, als die Menschen abzuwenden von dem Gott, der sie geschaffen hat, und von Christus, seinem Erstgebornen (p. 92. B.).

Endlich in der letzten Unterabtheilung (p. 93. D. bis p. 99. B.) folgt eine Beschreibung der gottesdienstlichen Gebräuche der Christen und eine Nachweisung, wie auch über diese die bösen Geister die Prophezeiungen zu nichte zu machen getrachtet haben. Zuerst Beschreibung der Aufnahme in's Christenthum durch die Taufe (p. 93 D.). Um die Alttestamentlichen Prophezeiungen von der Taufe verkennen zu lassen, brachten die bösen Geister die Waschungen und Reinigungen beim Götzendienste auf (p. 94. E.). Dann Aufnahme der Getauften in die Gemeinde mit Abendmahlsfeier (p. 97. C.). Auch diesen Gebrauch lassen die bösen Geister bei den Mithras-Mysterien nachäffen (p. 98. C.). Hierauf ist von der Sonntagsfeier der Christen und dem damit verbundenen Abendmahle die Rede (p. 98. D.). Der Sonntag ist zu dieser gottesdienstlichen Feier gewählt, weil an diesem Tage der auferstandene Jesus Christus seinen Aposteln

und Jüngern erschienen ist und „sie das gelehrt hat, was wir euch zur Kenntnifsnahme vorgelegt haben“ (p. 99. B.).

Unmittelbar darauf schliefst die längere Apologie mit folgenden Worten: „Und wenn euch dieses scheint Vernunft und Wahrheit zu haben: so ehret es. Wenn es euch aber Geschwätz zu seyn scheint: so verachtet es als Schwätzereien, und setzet nicht, wie gegen Feinde, gegen die, welche nichts Uebles gethan haben, den Tod fest. Denn wir haben euch zuvor gesagt, dafs ihr dem zukünftigen Gerichte Gottes nicht entfliehen werdet, wenn ihr bei der Ungerechtigkeit verharret, und wir werden dazu rufen: Was Gott gefällt, das geschehe! Und obwohl wir nach dem Briefe des grofsen und berühmten Cäsars *Hadrian*, eures Vaters, von euch zu *verlangen* hätten, dafs also, wie wir gefordert, ihr befehlet Gericht zu halten: so haben wir dieses doch nicht darum gefordert, weil es von Hadrian also entschieden ist, sondern weil wir wissen, dafs wir Gerechtes fordern, haben wir diese Zuschrift und Erläuterung aufgesetzt. Wir haben auch eine Abschrift von dem Briefe des *Hadrian* beigefügt, damit ihr erkennet, dafs wir auch in diesem Stücke die Wahrheit sagen. Und die Abschrift ist diese:

„An den *Minucius Fundanus*. Ich habe einen Brief empfangen, an mich geschrieben von *Serenius Granianus*, dem trefflichen Manne, dem du im Amte nachgefolgt bist. Es dünkt mich nicht gut, die Sache unerörtert zu lassen, damit nicht die Leute beunruhiget und den Angebern Gelegenheit, Bosheit zu üben, dargeboten werde. Wenn nun rücksichtlich dieser Forderung die Provinzialen klärlich Etwas gegen die Christen darthun können, so dafs sie auch vor dem Richterstuhle Rede stehen: so sollen sie zu diesem Verfahren allein sich wenden, aber nicht zu Forderungen, noch zu blofsem Geschrei. Denn weit eher schickt es sich, wenn Jemand anklagen will, dafs du dieses entscheidest. Wenn nun Einer anklagt und beweiset, dafs sie Etwas gegen die Gesetze gethan haben: so bestimme die Strafe nach der Schwere des Vergehens. Wenn aber Einer der Angeberei wegen dieses vorschützt: so erwäge seine Frechheit und überlege, wie du ihn strafen magst.“

Dieses nun wäre der Schlufs der längern Apologie; aber welch ein Schlufs! Justin mag in stylistischer und rhetorischer Hinsicht manchem gerechten Tadel sich blofsstellen: aber ganz ohne allen Plan hat er gewifs nicht geschrieben. Ist es mit diesem Schlusse nicht, als wenn ein Schüler der Ausarbeitung, die er dem Lehrer liefern mufs, überdrüssig wird, und nur eilt, um den Schlufspunct setzen zu können? Noch vor wenig Zeilen waren wir bei der Darstellung der Christlichen Lehre und Gebräuche, und jetzt sind wir schon am Schlusse der ganzen Apologie. Denn die Gedanken: Wenn euch diese unsere Lehre vernünftig und wahr erscheint, so achtet sie; scheint sie euch Geschwätz, so mögt ihr sie verachten; aber tödtet uns deshalb nicht als Uebelthäter; denn Gott wird einst für dieses euer ungerechtes Verfahren Rechenschaft von euch fordern: diese Gedanken bilden wohl einen Schlufs zu seiner Darstellung der Christlichen Lehre, die aber nicht der Zweck, sondern nur das Mittel seiner Apologie ist. Nur mit dem letzten Gedanken: Tödtet uns nicht als Uebelthäter, kommt er wieder auf den eigentlichen Zweck seiner Apologie zurück. In einer einzigen Periode erwähnt er dieses Zweckes noch: Was wir von euch verlangen (nämlich gerechte Untersuchung bei vorkommenden Anklagen, nicht blinde Verfolgung), das könnten wir nach einem Rescripte *Hadrians* von euch fordern; wir fordern es aber nicht darum, sondern weil es gerecht und billig ist. Dann folgt das kurze Rescript des Hadrian selbst, und damit Punctum.

Nun erwäge man den Anfang der *kürzern* Apologie. Gleich an den ersten Worten nimmt der Leser Anstofs: *Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου* u. s. w. Was in aller Welt will hier das δὲ zu Anfange der Rede? Ist nicht schon dieses eine Wort ein deutlicher und hinreichender Beweis, es müsse Etwas vorausgegangen seyn, hier beginne nicht die Rede, sondern werde nur weiter geführt [7]? Man sage nicht, ein unwis-

---

7) *Perionius*, schreibt Sylburg in den Anmerkungen zu Justins Werken p. 45., *ex particula δὲ colligit, aliqua hic desiderari.*

sender Abschreiber habe dieses δὲ mit einfliefsen lassen. Wer ist so gedankenlos, ein *aber* in den Anfang einer Rede einzuschieben? Dagegen für zweifellos eingeschoben halte ich das: ὦ Ῥωμαῖοι. Nach der Ueberschrift zwar soll diese kürzere Apologie an den Römischen Senat gerichtet seyn: aber wir haben oben gesehen, dafs an mehrern Stellen der Kaiser selbst angeredet wird und daher diese kürzere Apologie ohne allen Zweifel eben sowohl, als die längere, an den Kaiser und seine Söhne gerichtet erscheint. Derjenige nun, der diese Apologie mit einer unrichtigen Aufschrift versah, fühlte auch die Nothwendigkeit, eine Art Anrede zu haben, auf die sich das ὑμῶν beziehen könne, und schob also das: ὦ Ῥωμαῖοι, ein. Man lasse es weg, und man wird bemerken, wie leicht und passend sich dann der Anfang der *kürzern* Apologie an den Schlufs der *längern* fügt, wie dadurch das sonst unerträgliche δὲ und die ganze unvorbereitete Anrede ihre natürlichen Beziehungen erhält.

Justin hatte gesagt: Wir haben eine gerechte Untersuchung und gerechtes Urtheil von euch zu fordern nach dem Rescripte eures eigenen Vaters *Hadrian*; doch fordern wir es nicht dieses Rescriptes wegen, sondern weil es an sich billig und gerecht ist. Nun fügt er das Rescript selbst bei, worin Hadrian bestimmt: nur wenn Jemand einen Christen gehörig anklage und ihm etwas Gesetzwidriges beweise, solle über ihn gerichtet und er auf eine seinem Vergehen angemessene Weise bestraft werden; aber eben so seyen auch blofs verleumderische Angebereien gegen sie zu bestrafen. In jeder Beziehung passend schliefst sich hieran: „Was aber gestern und ehegestern (d. h. unlängst) in eurer Stadt unter Urbicus geschehen ist, und was überall ähnlicher Weise von den Befehlshabern ohne Grund gethan wird, das hat mich genöthigt, für uns, die wir eures Gleichen und eure Brüder sind (wenn ihr es auch wegen des Glanzes der hochgehaltenen Würden nicht wissen wollt), diese Vertheidigungsrede abzufassen“, indem er mit den Worten: τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύναξιν ποιήσασθαι, zurückweiset auf die Worte: τὴν προσφώνησιν

καὶ ἐξήγησιν πεποιήμεθα, nach welchen das Rescript des Hadrian eingeschaltet war.

Leider ist das, was unmittelbar folgt, so verderbt, daſs ich den Sinn nicht zu enträthseln vermag; auch tritt sogleich eine Lücke im Texte ein. Wie Viel im Texte ausgefallen sey, läſst sich freilich nicht bestimmen; doch glaube ich nicht, daſs die Lücke sehr bedeutend ist [8]), da mit dem wiederbeginnenden Texte Justin demnächst zur Erzählung des Thatbestandes dessen, was sich unter Urbicus ereignet hatte, übergeht, worauf er bereits hingewiesen, und wovon also wohl die Mittheilung so bald als möglich erfolgt seyn wird. Auch hier würde der Text aus den Handschriften eine gröſsere Lücke darbieten, wenn nicht Eusebius uns gerade diesen Abschnitt in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt hätte. — Eine Römerin, an einen höchst ausschweifenden Mann verheirathet und früher selbst den Wollüsten ergeben, wird Christin, und dieses führt endlich eine Scheidung von ihrem in Ausschweifungen beharrenden Manne herbei. Dieser klagt sie nun als Christin an; doch sie weiſs seinen Anschlag durch ein Aufschubsgesuch, das sie an den Kaiser richtet, zu nichte zu machen. Nun wendet sich seine Verfolgung gegen ihren Bekehrer Ptolemäus. Er weiſs dessen Verhaftung zu bewerkstelligen, und da Ptolemäus, vor den Richterstuhl des Urbicus geführt, bekennt, daſs er Christ sey, verurtheilt ihn dieser ohne Weiteres zum Tode. Ein gewisser Lucius, über den ungerechten Urtheilsspruch empört, spricht seine Entrüstung darüber laut aus und erklärt, auch er sey Christ, worauf Urbicus auch ihn und eben so noch einen Dritten zum Tode verurtheilt.

So weit die einfache Erzählung Justins. Fügt er nun etwa noch Einiges hinzu, wodurch er das schreiende Unrecht solcher Verurtheilungen, bloſs weil die Angeklagten Christen sind, in sein gehöriges Licht stellt? Zeigt er etwa, wie ungerecht es sey, Leute, die keines Verbrechens überwiesen sind, um ihrer Religion willen zu töd-

8) So urtheilt auch Grabe, *Spicilegium Patrum*, Seculi II. T. I. p. 152.

ten? Beruft er sich etwa darauf, dafs ein solches rechtswidriges Verfahren dem ausdrücklichen Willen eines früheren Kaisers entgegen sey? Von dem Allen findet sich Nichts bei ihm, vielmehr geht er sogleich zu ganz andern Erörterungen über. Das wäre durchaus unbegreiflich, wenn die kürzere Apologie ein für sich bestehendes Ganze wäre; denn gerade das Nothwendigste, das, was Jeder erwartet, hätte Justin hier nicht gesagt und nicht erörtert. Dieses läfst sich nur dann erklären, wenn man die kürzere Apologie als mit der längern ein Ganzes ausmachend betrachtet. Dann konnte er alle diese Puncte unerörtert lassen; denn sie waren alle schon hinläuglich abgehandelt. Eine einfache Erzählung der Thatsache genügte, um sie in ihr gehöriges Licht zu stellen: das himmelschreiende Unrecht eines solchen Verfahrens sprang nach dem, was er zuvor ausgeführt hatte, sogleich in die Augen. Die Anordnung der *ganzen* Apologie scheint sehr wohl angelegt zu seyn, um ihr die gröfste Stärke zu geben. Die Unbilligkeit und Ungerechtigkeit eines Verfahrens gegen die Christen, wo sie ohne Untersuchung, blofs weil sie Christen sind, verurtheilt und gestraft werden, wird zuerst an und für sich erörtert. Dann wird gleichsam die Untersuchung, welche die Obrigkeit unterliefs, selbst vorgenommen: die Lehre, die Einrichtungen der Christen werden geprüft, und aus Allem geht hervor, dafs die Christen nicht allein keine Verbrecher sind, sondern eben das Christenthum ihnen die stärksten Verpflichtungen auferlegt, von allen Verbrechen sich rein und unbefleckt zu erhalten. Dann wird erwähnt, wie schon selbst Kaiser Hadrian das abscheuliche Unrecht des gewöhnlichen Verfahrens gegen die Christen eingesehen und die Abstellung desselben verordnet habe. Nun folgt die Erzählung dessen, was sich so eben wieder in Rom selbst, unter den Augen von Fürsten, die sich Fromme und Philosophen nennen liefsen, ereignet hatte. Gewifs, eine passendere Stellung konnte Justin ihr nicht anweisen. Jeder Leser, der noch irgend Gefühl für Recht und Unrecht hatte, mufste das Verfahren des Urbicus verabscheuen.

Unmittelbar nach dieser Erzählung begegnet Justin einem Einwurfe, den man denjenigen Christen machen

könne, die sich durch solch ein freimüthiges Bekenntniſs dem Tode selbst überliefern. Er fährt (p. 43. C.) fort: „Damit aber nicht Einer spreche: Tödtet euch doch Alle selbst, und gehet hin zu Gott, und machet uns keine Mühe! so will ich sagen, aus welchem Grunde wir das nicht thun und weshalb wir, wenn wir gefragt werden, furchtlos bekennen.“ Einen andern Zweifel, nämlich daſs, wenn Gott wirklich ihr Helfer wäre, sie nicht würden so unterdrückt und verfolgt werden, löset er im darauf Folgenden (p. 43. E. bis 47. D.), wobei er noch ein Mal seine Ansicht von den Einwirkungen der bösen Geister auf die in ihre Gewalt gerathenen Menschen entwickelt und zuletzt auf sein persönliches Verhältniſs zu dem Cyniker Crescens kommt. Einen dritten Einwurf, daſs die Christen andere Menschen nur durch Furcht vor künftigen Strafen, nicht aber um der Tugend selbst willen zum Guten zu bringen suchen, beleuchtet er sodann (von p. 47. E. an) so, daſs er zeigt, das Christenthum fordere ein tugendhaftes Leben, nicht bloſs aus Furcht vor den zukünftigen Strafen, sondern auch, weil tugendhaft zu leben an sich schön und gut ist. Die Vernunft lehrt, was gut, was böse ist. Darum stehet auch die Christliche Lehre höher, als alle menschliche Lehre (p. 48. B.: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα*). Denn Christus ist die Vernunft selbst; alle andere weise Männer, wie z. B. Socrates, hatten nur einen Theil der Vernunft. Wer also von Christus gelehrt ist, der ist seiner Sache gewiſs und kann den Tod verachten. Jeder Mensch muſs sterben, und darum danken auch die Christen dafür, wenn sie der Natur ihre Schuld bezahlen (p. 49. B.: *εἰ μὴ πάντως παντὶ γεννωμένῳ ἀνθρώπῳ καὶ θανεῖν ὠφείλετο· ὅθεν καὶ τὸ ὄφλημα ἀποδιδόντες εὐχαριστοῦμεν*). Wären hingegen jene Beschuldigungen, daſs die Christen Wollüsten ergeben seyen und Menschenfleisch genieſsen, wahr und gegründet: so würden sie das Leben lieben und sich vor der strafenden Obrigkeit verbergen. An diesen Verleumdungen sind aber nur die bösen Geister Schuld. Haben Sklaven, Weiber und Kinder auf der Folter solche Verbrechen, wie die Heiden selbst sie öffentlich begehen, bekannt: so kümmert

uns das nicht, weil wir Gott zum Zeugen haben unserer Gedanken und Handlungen. Blutige Opfer und fleischliche Vergehen sind mit eurer Religion verbunden; wir dagegen lehren dergleichen Dinge fliehen. Schämet euch, was ihr selbst öffentlich thut, auf unschuldige Menschen zu schieben (p. 51. A.: *Αἰδέσθητε, αἰδέσθητε, ἃ φανερῶς πράττετε, εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες*). Ich, sagt Justin von sich selbst, habe die Hülle von Verleumdungen erkannt, womit die bösen Geister die göttliche Lehre der Christen umgeben haben, um die Menschen davon abzuhalten; ich habe sie verachtet und bekenne mit Freuden, dafs ich ein Christ bin. Was Plato, die Stoiker und Andere lehren, stimmt, kraft der ihnen angebornen Vernunft, mit der Lehre Christi in vielen Stücken überein, kann aber keinen Vergleich mit ihr aushalten, da jene nur theilweise die Vernunft besessen haben. „*Und nun fordern wir euch auf*", heifst es hierauf (p. 51. E.), „*nachdem ihr eure Meinung unterschrieben habt, diese Schrift öffentlich bekannt zu machen, damit auch den Andern das Unsere kund werde,* und diejenigen von dem falschen Verdachte und der Verkennung ihrer Tugenden befreit werden können, die ohne ihr Verschulden Strafen anheim fallen (*Καὶ ὑμᾶς οὖν ἀξιοῦμεν, ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλίδιον, ὅπως καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ ἡμέτερα γνωσθῇ καὶ δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας καὶ ἀγνοίας τῶν καλῶν ἀπαλλαγῆναι, οἳ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται*)", und zum Schlusse (p. 52. B.): „Wenn aber ihr dieses veröffentlichet: so werden wir es allen Leuten kund geben, damit, wenn es möglich ist, sie andern Sinnes werden. Aus diesem Grunde allein haben wir diese Rede aufgesetzt (*Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερὸν ποιήσομεν, ἵνα, εἰ δύναιντο, μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν*). Unsere Lehren sind, wenn man besonnen darüber urtheilt, nicht schädlich, sondern übertreffen alle menschliche Philosophie. Wenn aber nicht, so sind sie wenigstens den *Sotadischen*, den *Philänidischen* [9]), den auf den Tanz sich beziehenden, den *Epicurei-*

9) Dafs unter den *Φιλαινιδείοις διδάγμασι* Zotenlieder zu verstehen seyen, deutet schon die Zusammenstellung mit den bekannten *Σωταδείοις,*

schen und allen andern dichterischen Lehren der Art unähnlich, die, da sie dargestellt und geschrieben werden, Jedermann zugänglich sind. Und so schliefsen wir denn, nachdem wir, so viel in unsern Kräften stand, dahin gearbeitet und dazu gebetet haben, dafs alle Menschen aller Orten der Wahrheit gewürdiget werden. Möchtet ihr nun, auf eine der Frömmigkeit und Philosophie würdige Weise, um euretwillen ein gerechtes Urtheil fällen (p. 52. C.: *Εἴη οὖν καθ' ὑμᾶς, ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας, τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι*)."

So schliefst denn die Apologie überaus passend mit derselben Berufung auf die Frömmigkeit und Philosophie, die man an den Cäsaren preise, wie sie begonnen hatte (*Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τἀληθὲς τιμᾷν καὶ στέργειν, ὁ λόγος ὑπαγορεύει*, vergleiche oben p. 5.). Anfang und Ende stimmen zusammen; das Ganze ist nach einem wohlerwogenen Plane angeordnet. Die ganze Apologie zerfällt in *drei Theile. Zuerst* wird in der *Einleitung* das Ungerechte und Unvernünftige eines solchen Verfahrens, wie es gegen die Christen Statt zu haben pflege (indem man sie verfolge und tödte, ohne zu untersuchen, ob sie etwas Strafwürdiges begangen, blofs weil auf abscheuliche Verleumdungen hin die Volksstimme sie verurtheile), in das helleste Licht gesetzt. *Dann* kommt der *Haupttheil*, der eine ausführliche Auseinandersetzung der Christlichen Lehre und Gebräuche, so wie der Beweisgründe für die Wahrheit jener enthält, aus welcher hervorgeht, dafs das Christenthum seinen Bekennern gerade das Gegentheil von dem, dessen man sie beschuldigt, vorschreibt und, statt verdammungswürdig zu seyn, allein verdient von allen Menschen anerkannt und befolgt zu werden. *Endlich* folgt der *Schlufs* (*die kürzere Apologie*),

---

den unzüchtigen Gedichten des Sotades aus Creta an. Die Gedichte der Philänis, einer Griechin, waren eben so schmuzig. Eine nähere Nachricht über Beide findet sich bei Athenäus, Hesychius und Suidas, über Sotades auch bei Strabo. Der schamlosen Philänis gedenkt auch Tatian in seiner *Oratio ad Graecos* (p. 170. im Anhange zur Cölner Ausgabe der Werke Justins).

der nun, nachdem durch die vorausgehende Rechtfertigung des Christenthums jenes blinde Verfolgen der Christen als doppelt abscheulich sich herausgestellt hat, einen bestimmten, recht schreienden Fall jener blinden Verfolgungswuth mittheilt, noch einige besondere Erörterungen daran knüpft und auf das in der Einleitung bereits Dargelegte sich zurückbezieht, weil es jetzt durch das Vorausgehende einen zwiefachen Nachdruck erhalten hat.

Hätten wir auch sonst nicht so viele und deutliche Merkmale, aus denen hervorleuchtet, dafs beide Apologieen eigentlich zu einem Ganzen zusammengehören: so würde der *Schlufs* der *kürzern* Apologie dieses zu beweisen allein schon hinreichend seyn. Justin fordert darin den Kaiser und seine Mitregenten auf, seine Schrift der Oeffentlichkeit zu übergeben, damit auch den andern Leuten *τὰ ἡμέτερα*, d. i. die Lehren und Gebräuche der Christen [10], kund werden; er sagt weiter, er habe seine Schrift einzig aus dem Grunde abgefafst, damit, wenn sie veröffentlicht werde, alle Leute dadurch andern Sinnes werden können. — Aus der Darlegung des Inhaltes der *kürzern* Apologie aber ist es einleuchtend, wie völlig unanwendbar diese Aeufserungen des Justin über den Zweck, den er bei Abfassung seiner Schrift im Auge gehabt und um dessen willen er ihre Veröffentlichung wünscht, auf die *kürzere* Apologie sind; auf diese bezogen erscheinen sie schlechthin sinnlos. Sagt etwa Justin in der kürzern Apologie Etwas über die Lehren und Gebräuche der Christen? Bringt er etwa in derselben Etwas vor, das die Leute bewegen kann, in Beziehung auf die Christen andern Sinnes zu werden? Höchstens nur beiläufige Aeufserungen finden sich, die zur Abwehr besonderer Vorwürfe und Zweifel dienen sollen. Wo er die Hauptsache berührt, und nur

10) In dieser Beziehung gebraucht Justin *τὰ ἡμέτερα* in beiden Apologieen, z. B. in der *längern* (p. 54. C.): *Ἡμέτερον οὖν ἔργον, καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν πᾶσι παρέχειν, ὅπως ὑπὲρ τῶν ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα νομιζόντων* u. s. w., und in der *kürzern* (p. 48. B.): *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα* (vgl. p. 93. C.).

berührt, nämlich die Lehre von Christus, beruft er sich mit seinem: ὡς προέφημεν, auf etwas Vorausgehendes, das noch dazu in dieser Apologie gar nicht vorkommt, sondern das wir in der längern Apologie uns suchen müssen. Offenbar beziehen sich diese Aeufserungen am Schlusse der *kürzern* Apologie auf den Haupttheil der *längern* Apologie, in welchem er die Christliche Religion ausführlich aus einander gesetzt und vertheidigt hat. Nur von diesem konnte Justin solche Worte gebrauchen, wie er sie hier gebraucht hat; nur aus diesem konnten Andere τὰ ἡμέτερα kennen lernen und, εἰ δύναιντο, μετατίθεσθαι. Schon für sich allein sind diese Worte ein schlagender und unumstöfslicher Beweis, dafs beide Apologieen zu *einem* Ganzen zusammengehören und als ein solches wieder hergestellt werden müssen. Völlig unbegreiflich ist es mir, wie die Herausgeber und Kritiker des Justin bisher haben über diese Worte so leicht hinweggehen können; denn was für eine Deutung sie ihnen in Bezug auf die kürzere Apologie zu geben vermögen, ist für mich schlechterdings nicht abzusehen.

Zu allen diesen Argumenten mufs noch als ein höchst wahrscheinliches ein Citat des Justin hinzugefügt werden. Er schreibt im *Dialogus cum Tryphone* (p. 349. C.): *Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι.* Da Justin hier von seiner Schrift an den Cäsar, in der Einzahl, redet: so hat man dieses Citat in der *längern* Apologie suchen zu müssen geglaubt; denn die kürzere soll ja an die beiden zusammen regierenden Cäsaren gerichtet seyn. Nun redet Justin allerdings auch in der längern Apologie zwei Mal von Simon dem Magier (nämlich p. 69. C. D. und 91. B.), und in der erstern Stelle findet sich wirklich eine Aeufserung, die man hierher ziehen könnte, indem es heifst: *Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι.* Allein schon Grabe (*Spicileg. Patr.* Secul. II. Tom. I. p. 158 sq.) hat darauf aufmersam gemacht, dafs die dem Citate des Dia-

logs eigentlich entsprechende Stelle sich offenbar in der *kürzern* Apologie befinde, wo Justin gegen den Schluſs derselben (p. 52. A.) sagt: *Καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα.* Hier entspricht klar und deutlich das: *Καὶ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει κατεφρόνησα,* jenem: *Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ — τινὸς φροντίδα ποιούμενος,* so wie das: *ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος,* jenem: *πλανᾶσθαι αὐτοὺς — μάγῳ Σίμωνι.* Führt nun aber Justin selbst eine Stelle aus der *kürzern* Apologie als an den *Cäsar* gerichtet an: so ist *erstens* klar, daſs sie nur unter *Antoninus Pius* kann geschrieben und eben so auch noch unter demselben Kaiser der *Dialogus cum Tryphone* muſs abgefaſst seyn. Denn wäre die kürzere Apologie wirklich an den *Marcus Aurelius* und *Lucius Verus* gerichtet gewesen, oder auch nur der *Dialogus* unter diesen Kaisern abgefaſst worden: so hätte Justin nicht schlechtweg als von *einem* Cäsar (*ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν*) sprechen können, sondern er hätte entweder, wenn sie an beide Kaiser gerichtet war, in der Mehrzahl von *zwei* Cäsaren reden, oder, wenn die Apologie auch an *Antoninus Pius* gerichtet, der *Dialogus* aber unter dessen Nachfolgern geschrieben war, den Cäsar geradezu nennen, oder sonst näher bezeichnen müssen. So ohne alle nähere Bezeichnung vom Cäsar gesprochen, ist es klar, daſs es damals nur *einen* Cäsar gab und ein Miſsverständniſs nicht Statt finden konnte, also Apologie und Dialogus unter *Antoninus Pius* geschrieben sind. Steht also fest, daſs nach diesem eigenen Citate des Justin auch die *kürzere* Apologie an *Antoninus Pius* gerichtet ist: so ist auch *zweitens* hieraus mit groſser Wahrscheinlichkeit zu folgern, daſs sie mit der *längern* Apologie *ein Ganzes* ausmachen muſs. Denn hätte Justin an denselben Cäsar zwei verschiedene Apologieen geschrieben und bezöge sich hier auf die zweite derselben: so würde er, da er citirt, doch auch wohl davon eine leise Andeutung gegeben haben, daſs nicht die erste, sondern die zweite Apologie von ihm gemeint sey.

Untersuchen wir nun die Frage, woher es komme, daſs schon in so frühen Zeiten die Apologie des Justin

zerrissen worden ist, so dafs man, statt einer, zwei zu haben vermeinte. Den Anlafs dazu scheint mir der Umstand gegeben zu haben, dafs man schon in sehr frühen Zeiten, wenigstens schon vor Eusebius, zu dem Rescripte des *Hadrian* an den *Minucius Fundanus* noch das Rescript des *Antoninus Pius* [11]) an die Landesversammlung Asiens (*πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*), so wie das Schreiben des *Marcus Aurelius* an den Senat, worin er die bekannte Begebenheit mit der *legio fulminatrix* erzählt, hinzugefügt hatte. Beide Schreiben befinden sich in den Handschriften von Justins Werken unmittelbar nach dem von ihm in seiner Apologie mitgetheilten Rescripte *Hadrians*. Vielleicht sind beide Schreiben unächt und gehören zu den vielen Erzeugnissen eines sogenannten frommen Betruges, wenn sie auch aus alter Zeit stammen.

Schon das ablaufende zweite, so wie das dritte Jahrhundert war nicht arm an solchen Erzeugnissen, wenigstens scheint es mir nicht im Mindesten zweifelhaft, dafs Eusebius das Rescript des *Antoninus Pius* in derjenigen Gestalt und Fassung, die uns die Handschriften von Justins Werken bieten, vor sich gehabt habe. Eusebius theilt dieses Rescript in seiner *Kirchengeschichte* (IV. 13.) ebenfalls mit. Zwar weicht es durch und durch von der Form ab, wie sie bei Justin vorkommt: aber diese Abweichungen gehen den Inhalt gar nicht an, sondern betreffen nur den Styl. Man braucht beide Formen nur gegen einander zu halten, um sich zu überzeugen, dafs es nicht etwa zwei verschiedene Uebersetzungen eines Lateinischen Originales

---

11) Nach dem Texte bei Justin rührt dieses Rescript von *Antoninus Pius* her, nach der Recension bei Eusebius (IV. 13.) aber von *Marcus Aurelius*, obwohl Eusebius im vorhergehenden 12. Capitel es dem *Antoninus Pius* zuschreibt und auch in die Begebenheiten unter dessen Regierung einreihet, ohne Zweifel, weil es zu der Lage der Christen und der Verfolgungen unter *Marcus Aurelius* gar nicht pafst. Die Angabe des Consulates, so wie der Tribunicischen Gewalt des Kaisers scheint freilich für den *Marcus Aurelius* zu sprechen (siehe Dan. Larroquanus, *diss. de miraculo Legioni Fulminatrici perperam adscripto*, in *Matth. Larroquani Adversar. sacr.* p. 639.). Doch stimmen auch hierin beide Texte nicht überein.

sind, sondern daſs Eusebius dieses Rescript eben in demjenigen Griechischen Exemplare vor sich gehabt hat, wie es die Handschriften von Justins Werken liefern. Weil es aber in hohem Grade fehlerhaft stylisirt war: so nahm er sich, wie er in solchen Fällen öfters gethan hat, die Erlaubniſs, es in eine flieſsendere und richtigere Schreibart umzuschmelzen. So z. B. statt: *Ἐγὼ ᾤμην, ὅτι καὶ τοὺς θεοὺς ἐπιμελεῖς ἔσεσθαι μὴ λανθάνειν τοὺς τοιούτους*, hat Eusebius geschrieben: *Ἐγὼ μὲν οἶδα, ὅτι καὶ τοῖς θεοῖς ἐπιμελές ἐστι, μὴ λανθάνειν τοὺς τοιούτους*, statt: *Οἷς ταραχὴν ὑμεῖς ἐμβάλλετε*, Eusebius: *Οὓς εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε*, statt: *Εἰ δέ τις ἔχει πρός τινα τῶν τοιούτων πρᾶγμα καταφέρειν ὡς τοιοῦτον*, Eusebius: *Εἰ δέ τις ἐπιμένοι τινὰ τῶν τοιούτων εἰς πράγματα φέρων ὡς δὴ τοιοῦτον.* In dem Exemplare des Eusėbius nur eine andere Uebertragung aus dem Lateinischen erkennen zu wollen, verbieten offenbar die zu starken Reminiscenzen an die Griechischen Worte des Justinschen Exemplars. Auch zweifle ich nicht im Geringsten, daſs eben Eusebius selbst diese Verbesserungen vorgenommen hat; denn das Rescript ist seinem eigenen, leicht kenntlichen Style so ähnlich geworden, als wenn er selbst es abgefaſst hätte.

Was nun weiter das Schreiben des *Marcus Aurelius* an den Senat betrifft, so glaube ich, daſs man sein hohes Alter eben nicht mit Recht angefochten hat. Aus Tertullian geht hervor, daſs man schon zu seinen Zeiten (also nicht so gar lange nach dem Zeitalter des Justin) mit einem Briefe dieses Kaisers sich trug, in welchem die Begebenheit mit der *legio fulminatrix* erzählt war. *At nos e contrario edimus protectorem*, schreibt er im *Apologet.* Cap. 5., *si literae Marci Aurelii, gravissimi Imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Qui sicut non palam ab ejusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adjecta etiam accusatoribus damnatione et quidem tetriore.* Was Tertullian hier sagt, stimmt genau mit dem Inhalte jenes Schreibens nicht nur in dem Umstande überein, daſs in Germanien auf das Gebet Christlicher Soldaten ein Regenguſs den Durst des

schmachtenden Heeres gestillet, sondern auch darin, dafs der Kaiser die Ankläger der Christen mit einer *schmählicheren Todesstrafe* belegt habe. Denn in dem Briefe befiehlt er, dafs man diejenigen, welche die Christen blofs ihrer Religion wegen anklagen, mit dem Feuertode bestrafen solle. Man hat nun zwar daraus, dafs Eusebius da, wo er diese Begebenheit erzählt (V. 5.), den Brief *nicht* mittheile, sondern nur auf das Zeugnifs des Tertullian seiner gedenke [12]), abnehmen wollen, Eusebius habe einen solchen Brief gar nicht gekannt. Indefs es ist nicht schwer einzusehen, warum Eusebius, auch wenn ihm der Brief bekannt war, sich wohl hütete, ihn in seiner Kirchengeschichte mitzutheilen. Das Gepräge der Erdichtung ist ihm gar zu scharf aufgedrückt; sein Inhalt widerspricht dem Berichte des Eusebius von der Lage der Christen unter diesem Kaiser, von den Verfolgungen, die er eben erzählen will, zu offenbar. Deshalb kann er auch seinen Zweifel nicht unterdrücken, ob es sich wohl mit der Behauptung Tertullians wirklich so verhalten möge, dafs dieser Kaiser die Ankläger der Christen mit dem Tode bedroht, so wie auch, dafs schon *Trajan*, *Hadrian* und *Antoninus Pius* die grausamen Gesetze der frühern Kaiser gegen die Christen zum Theil aufgehoben. Er bemerkt dazu: *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅπη τις ἐθέλῃ, τιθέσθω*, und fährt sodann in dem Berichte über die Verfolgung der Christen zu Lugdunum, den er unterbrochen hatte, fort. Dafs hier jenes angebliche Schreiben des *Marcus Aurelius* mitzutheilen, widersinnig gewesen wäre, leuchtet von selbst ein. Was aber Eusebius als Thatsachen anführt, nämlich dafs die Christlichen Soldaten sich betend zur Erde geworfen, worauf ein Regengufs das schmachtende Römerheer erquickt, Blitzschläge aber die Feinde in Schrecken und Flucht gejagt, das stimmt genau mit dem Inhalte des fraglichen Briefes überein. Scaliger mag nun noch so sehr Recht haben in Allem, was er über den offenbar er-

---

12) *Γράφει δ' οὖν καὶ αὐτὸς (Τερτυλλιανὸς) λέγων, Μάρκου, τοῦ συνετωτάτου βασιλέως, ἐπιστολὰς εἰσέτι νῦν φέρεσθαι.*

dichteten Inhalt und über die halb barbarische Sprache des Briefes gesagt hat [13]): so geht er doch darin unleugbar zu weit, wenn er behauptet, daſs erst in den Zeiten nach Kaiser **Justinian** dieser Brief erdichtet worden sey. Wer mit der sogenannten pseudepigraphischen und apokryphischen Literatur des A. und N. T. einigermaſsen bekannt ist, wird sich erinnern, daſs wir Documente genug übrig haben, von denen eben so gewiſs ist, daſs sie schon aus dem zweiten Jahrhundert der Christlichen Kirche stammen, als ihre Erdichtung handgreiflich und ihre Sprache barbarisch ist.

Nach diesem Allen scheint es mir keinesweges zu kühn, wenn man annimmt, daſs schon zu des **Eusebius** Zeiten das Rescript des *Antoninus Pius* und der Brief des *Marcus Aurelius* in den Handschriften von Justins Werken die Stelle einnahmen, welche sie noch heutigen Tages behaupten. Hat sie überhaupt irgend ein Zufall an diese Stelle gebracht: warum sollte er sie nicht auch schon so frühzeitig dorthin gebracht haben? Waren diese beiden Documente einmal dem Rescripte Hadrians angefügt: so war dadurch auch die Einheit der Apologie des Justin zerrissen. Der Schluſs eines Theiles derselben wurde nunmehr als Schluſs der ganzen Schrift betrachtet; der Rest, der noch blieb und der eigentlich nur die Anwendung enthielt, muſste nun eine Schrift für sich abgeben. Es war nur noch übrig, zu derselben noch eine eigene Ueberschrift und Anrede hinzuzufügen. Da es aber unwahrscheinlich schien, daſs derselbe Verfasser an denselben Kaiser zwei Vertheidigungsschriften für die Christen sollte gerichtet haben (denn wenn die erste ihren Zweck nicht erreicht hatte, was war dann von einer zweiten zu hoffen?): so muſste weiter angenommen werden, daſs die zweite Apo-

---

13) *Jos. Scaligeri Animadversiones in Chronologica Eusebii*, im Anhange zu seinem *Thesaurus temporum*, ed. 2. (Amstelod. 1658) p. 222 sq.: *Nam illa Epistola, quae nomine Marci Aurelii Antonini super hac re ad calcem Apologetici posterioris apud Justinum legitur, tantum abest, ut ab ipso Imperatore Graece dictata, aut ex Latino ipsius in Graecum sermonem translata sit, ut infra saeculum Justiniani Imp. ab imperitissimo rerum Romanarum Graeculo confictam fuisse manifesto appareat.*

logie an die Nachfolger dessen gerichtet sey, dem die erste war übergeben worden. — So lag die Sache zu des Eusebius Zeiten, und dem gemäfs ist das, was Eusebius uns über die beiden Apologieen sagt. Freilich kann er sie nur mit flüchtigem, unkritischem Auge gelesen haben. Aber haben denn neuere Kritiker sie etwa mit weniger flüchtigem Auge angesehen oder etwa vorurtheilsfreier betrachtet?

Was nun die Bestimmung der Zeit angehet, wann unsere Apologie von Justin abgefafst ist, so hat man schon aus der Ueberschrift derselben eine genaue Zeitangabe entwickeln wollen. In der Ueberschrift wird nur dem *Antoninus Pius* allein der Beiname *Cäsar* gegeben. Nun weifs man aus dem Capitolinus (in der *vita Marci Antonini Philos.* Cap. 6.), dafs *Antoninus Pius* unmittelbar nach seinem Regierungsantritte dem *Marcus Aurelius* den Namen *Cäsar* beilegte. Weil aber Justin in der Anrede schlechtweg schreibt: *Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ*, ohne ihn *Cäsar* zu nennen: so schliefst man, Justin müsse seine Apologie auch unmittelbar nach dem Regierungsantritte des *Antoninus Pius*, noch ehe *Marcus Aurelius* den Beinamen *Cäsar* erhalten, also noch im Jahre 138 oder zu Anfange des Jahres 139, abgefafst haben. — Indefs *so* Viel aus dem Fehlen dieses Beinamens zu schliefsen, halte ich für zu kühn. Offenbar hat Justin sich nicht streng an Titel und Beinamen (was eigentlich nur bei dem regierenden Kaiser, der auch alle seine Titel und Beinamen erhält, nothwendig war) gebunden. Denn sonst hätte er auch den *Marcus Aurelius* hier nicht *Verissimus*, sondern *Verus* nennen dürfen. Als *Marcus Aurelius* noch ein Knabe war, nannte ihn Kaiser Hadrian seiner wahrhaften und aufrichtigen Gemüthsart wegen *Verissimus*; nachdem er aber im 15. Jahre seines Alters (d. i. 136 n. Chr.) die Männertoga genommen, gab ihm Hadrian den Namen *Verus* [14]). Justin aber wählt, um

---

14) Capitolinus in *vita Marci Antonini Phil.* Cap. 1.: *Post excessum vero patris ab Hadriano Annius Verissimus vocatus est, post virilem autem togam Annius Verus.* — Cap. 4.: *Virilem togam sumsit quintodecimo aetatis anno.*

den Kanzleistyl unbekümmert, von allen Namen, welche dieser Fürst führte, absichtlich denjenigen aus, der auf seine Wahrheitsliebe hinweiset, eine Eigenschaft, die, seiner Liebe zur Weisheit am nächsten kommend, der Apologet eben in Anspruch nehmen wollte. So durchaus unzulässig es nun wäre, aus dem Umstande, dafs *Marcus Aurelius* hier noch nicht *Verus*, sondern noch *Verissimus* genannt wird, folgern zu wollen, die Apologie müsse schon geschrieben gewesen seyn, ehe der Beiname *Verissimus* in *Verus* umgewandelt wurde, also vor 136 n. Chr.: für eben so unstatthaft halte ich es, weil Justin ihm den Beinamen *Cäsar* nicht ertheilt, annehmen zu wollen, er habe diesen Namen damals noch nicht geführt, und die Apologie müsse mithin im Jahr 138 oder 139 abgefafst seyn [15].

Die Apologie selbst bietet eine Zeitbestimmung, welche den Vertheidigern der eben erörterten Hypothese sehr unbequem gewesen ist. Justin schreibt (p. 83. B.): „Damit aber nicht Einige zur Verkehrung unserer Lehre unverständiger Weise einwenden, *dafs wir selbst sagen, Christus sey vor 150 Jahren unter Cyrenius geboren*" u. s. w. (Ἵνα δὲ μή τινες ἀλογιστaίνοντες εἰς ἀποτροπὴν τῶν δεδιδαγμένων ὑφ' ἡμῶν εἴπωσι, πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου). Ich gebe gern zu, dafs Justin hier nicht das Jahr genau bezeichnen wolle, als ob er die Apologie gerade im laufenden 150sten Jahre geschrieben habe, sondern die runde Zahl statt der be-

---

15) Ueber dieser vermeintlichen Zeitbestimmung hat man eine (mir unlösbar scheinende) Schwierigkeit in der Anrede der längern Apologie übersehen. *Marcus Aurelius* wird in derselben schlechtweg der Sohn des *Antoninus Pius* genannt, von dem *Lucius Verus* aber wird ausdrücklich bemerkt: *Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ.* Und doch war auch *Marcus Aurelius* ebenfalls nur *Εὐσεβοῦς εἰσποίητος*! Denn nach Capitolinus (*vita Antonin. Pii* Cap. 4.), Spartianus (*vita Hadriani* Cap. 24.) und Dio Cassius (*Hist. Rom.* Lib. 69. Cap. 20. 21.) adoptirte Kaiser *Hadrian* den *Antoninus Pius* mit der Bedingung, dafs dieser wieder den *Marcus Aurelius* und *Lucius Verus* adoptire. Offenbar nur ein Irrthum ist es, wenn Capitolinus an andern Stellen (*Vita M. Anton. Philos.* Cap. 5. *Vita Veri* Cap. 2.) die Sache so darstellt, als ob *Antoninus Pius* nur den *Marcus Aurelius* und dieser wieder den *Lucius Verus* adoptirt habe.

stimmten setze, weil es hier auf einige Jahre mehr oder weniger nicht ankommt. Aber ein volles Jahrzehend und darüber kann ich nicht einräumen. Wäre die Apologie wirklich im Jahre 138 oder 139 abgefafst: so müfste er die runde Zahl 140 gesetzt haben; denn es wäre zu ungenau, 150 Jahre in runder Zahl anzugeben, wenn man noch über 10 Jahre braucht, um sie zu erreichen.

Aber, wendet man ein, wir wissen ja gar nicht, in welches Jahr die Christen des zweiten Jahrhunderts die Geburt Christi verlegt haben, und von welchem Zeitpuncte aus also diese 150 Jahre berechnet sind: könnte demnach nicht Justin mit seinen 150 Jahren denselben Zeitpunct bezeichnen wollen, der nach unserer jetzigen Zeitrechnung das Jahr 138 oder 139 n. Chr. ist? Dieser Einwurf scheint Etwas für sich zu haben; aber, die Sache genauer betrachtet, ist er sehr wenig überlegt. Wir sollten nicht wissen, in welches Jahr die Christen des zweiten Jahrhunderts die Geburt des Herrn verlegten? Hatten sie nicht für ihre Berechnung denselben Anknüpfungspunct, den wir auch noch heut zu Tage einzig und allein haben, nämlich die Angaben des Lucas (auf die auch Justin in unserer Stelle mit dem *ἐπὶ Κυρηνίου* hinzeigt), dafs Jesus bei seiner Taufe 30 Jahre alt gewesen sey und dafs dieselbe im 15. Jahre des Kaisers *Tiberius* Statt gefunden habe? Und berechneten nicht danach zurückzählend die Abendländischen Christen, die als den Tag der Geburt des Heilandes den 25. December annahmen, sein Geburtsjahr auf das 41. Jahr des Kaisers *Augustus,* die Morgenländischen Christen aber, denen der 6. Januar für den Tag der Geburt galt, auf das 42. Jahr dieses Kaisers? Giebt nicht schon Irenäus, dessen Jugend in die Zeiten des Justin *wenigstens* hinabreicht, *adv. haeres.* Lib. III. Cap. 25. (ed. Massuet. Cap. 21. §. 3.) an: *Natus est enim Dominus noster circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii* [16])? Brauchten sie im Geringsten Mehr zu thun, als von dem 15. Jahre des Tiberius die Jahre der Römischen Kaiser vorwärts zu zählen,

16) Tertullianus, *adv. Judaeos* Cap. 8.: *Videamus autem, quoniam quadragesimo et primo anno imperii Augusti, — — nascitur Christus.*

um ganz genau jedes Jahr seit der Menschwerdung des Herrn zu bestimmen? So haben sie es gegen das Ende des 2. Jahrhunderts gemacht, wie aus Clemens von Alex., *Strom.* I. 21. p. 406 sqq. ed. Potter. (ed. Sylburg. p. 146 sqq.), und aus Tertullian, *adv. Jud.* Cap. 8., zu ersehen ist, und so werden sie es wohl um die Mitte dieses Jahrhunderts ohne Zweifel auch gemacht haben. — Wissen und angeben konnte Justin gewifs, wie viel Zeit seit der Geburt Christi bis zu der Zeit, da er schrieb, verflossen war. Was man sonst anführt, um diese seine Zeitbestimmung als unsicher erscheinen zu lassen, ist ebenfalls völlig haltlos. Seine Ungenauigkuit in solchen Angaben soll daraus hervorgehen, dafs er (p. 80. B.) von David bis Christus 1500 Jahre zählt und ähnliche Fehler in der Chronologie des A. T. macht. Aber die Chronologie des A. T. richtig zu bestimmen, war für die alten Kirchenschriftsteller mit ganz andern Schwierigkeiten verknüpft, als zu berechnen, wie viel Zeit seit Christi Geburt verflossen sey. Denn jenes erforderte nicht blofs genaue Kenntnifs der Alttestamentlichen Chronologie selbst, sondern auch, um sie richtig mit der Chronologie der Perser, Griechen u. s. w. in Verbindung zu bringen. Deshalb waren gerade in diesen Puncten die Meinungen der alten Chronologen so sehr von einander abweichend, wie man aus Clemens von Alex. *Strom.* I. 21. ersehen kann, wo Angaben über die Zeit von Moses her vorkommen, die über 1000 Jahre abweichen.

Zu einem richtigen Urtheile über die 150 Jahre des Justin kann man allein dadurch gelangen, dafs man in der Apologie anderweitige Merkmale aufsucht, aus denen auf ihre Abfassungszeit zu schliefsen ist. Den einzigen Anknüpfungspunct bietet hier dasjenige dar, was er über den Häretiker Marcion sagt. In der Stelle, wo Justin schildert, wie auch noch nach der Geburt des Heilandes die bösen Geister einige unter den Menschen angestiftet haben, sich für Götter auszugeben, oder doch den wahren Gott zu lästern, heifst es (p. 70. A.): *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν* (*προεβάλλοντο οἱ δαίμονες*), ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, *ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν*, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων

διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, und (p. 92. A.): Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηΐνων ἁπάντων θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ᾧ πολλοὶ πεισθέντες, ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ, ἡμῶν καταγελῶσιν. In Bezug auf die erste Stelle fügt Justin (p. 70. C.) noch hinzu: *Ἔστι δὲ ἡμῖν σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον· ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν*, und in seiner Unterredung mit dem Juden Tryphon (die freilich später als unsere Apologie geschrieben ist) zählt er als die hauptsächlichsten Häretiker seiner Zeit auf (p. 253. E.): *Καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* — Aus jenen beiden Stellen geht hervor, dafs Marcion damals schon seit längerer Zeit lehrte (*ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων*, und: *καὶ νῦν διδάσκει*), so wie auch, dafs er an vielen Orten grofsen Anhang sich erworben hatte (*ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων — πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν*, und: *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες, ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ, ἡμῶν καταγελῶσιν*). Nun ist zwar das Jahr nicht bekannt, wann Marcion als Häretiker auftrat: doch setzen ihn die alten Kirchenschriftsteller einstimmig unter *Antoninus Pius*, und aus dem Irenäus lernen wir, dafs er erst zu den Zeiten des Bischofs *Anicetus* zu Rom einen gröfsern Anhang erhielt (Lib. III. Cap. 4.): *Marcion autem illi* (Cerdoni) *succedens invaluit sub Aniceto.* Dieser aber bekleidete sein Bischofsamt nach der Rechnung des Eusebius in seiner Chronik und seiner Kirchengeschichte (IV. 10. 11.) von 159 bis 169 n. Chr.

Alles dieses spricht nun in der That nicht für die Annahme, dafs Justin schon im ersten oder zweiten Regierungsjahre des *Antoninus Pius* seine Apologie geschrieben habe, es ist vielmehr mit dem Jahre 138 oder 139 unvereinbar. Man hat zwar dieses Argument durch die Be-

merkung zu entkräften gesucht, dafs den Kirchenvätern in chronologischen Bestimmungen wenig zu trauen sey, weil Genauigkeit in solchen Dingen eben ihre Sache nicht gewesen: allein ich kann dagegen nur erinnern, dafs diese Bemerkung, so allgemein hingestellt, eine offenbare Ungerechtigkeit ist und durch Beispiele aus dem längst als unkritisch anerkannten Epiphanius keinesweges hinlänglich gerechtfertiget wird, ja, dafs sie für unsern Fall wenigstens sehr übel angebracht erscheint. Irenäus befand sich zu Rom, als Soter, der Nachfolger des Anicetus, nach einer neunjährigen Amtsführung so eben gestorben und Eleutherus ihm gefolgt war: das wissen wir aus Eusebius (V. 3. 6.) mit völliger Bestimmtheit. Nicht minder gewifs geht aus dem dritten Buche seines grofsen Werkes gegen die Häretiker hervor, wie genau er mit der Geschichte der Apostolischen Gemeinde zu Rom bekannt war; nicht allein Marcions, sondern auch Valentins und Cerdons Auftreten in dieser Stadt bestimmt er nach den Zeiten der Römischen Bischöfe. Vollends aber gar die Zeitbestimmung hinsichtlich der Römischen Bischöfe, wie sie von Eusebius in seiner Chronik und seiner Kirchengeschichte angegeben worden ist, gänzlich zu verwerfen und mit Pearson die Römischen Bischöfe der beiden ersten Jahrhunderte um 20 oder 30 Jahre zurück zu versetzen[17], ist die gröfste Willkürlichkeit, die man sich je in der Chronologie erlaubt hat, und so verfahren, heifst der Geschichte

---

17) Joh. Pearson erlaubte sich dieses gefährliche Verfahren in seinen *Vindic. Ignatian.* P. 1. Cap. 7. (auch als Anhang in Coteliers Ausgabe der *Patr. Apostolic.*). Vgl. dessen Schrift: *De serie et successione primorum Romae Episcoporum Dissertationes duae.* Lond. 1688. 4. (auch in seinen in demselben Jahre erschienenen *Opp. posthum.*). Er hatte dabei die Absicht, die Zeitangaben des Irenäus über jene Häretiker um so viel früher erscheinen zu lassen und dadurch *auch von dieser Seite* die Aechtheit der *Ignatianischen* Briefe (die ich übrigens in der kürzern Recension durchaus nicht bezweifle) zu unterstützen. Wie wenig er aber zu einem solchen Verfahren, welches unerhörte Willkürlichkeiten in sich schliefst, berechtigt gewesen und wie gut begründet des Eusebius Chronologie der Römischen Bischöfe sey, gedenke ich ein ander Mal zu zeigen.

der beiden ersten Jahrhunderte der Christlichen Kirche die Grundlage nehmen. Mit den Angaben des Irenäus und den Zeitbestimmungen des Eusebius ist in völligem Einklange, was Clemens von Alex., der ebenfalls aus der Chronologie ein besonderes Studium gemacht hatte, uns hierüber mittheilt. *Κάτω δὲ, περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους*, schreibt er *Stromat.* VII. 17. (p. 898. ed. Potter., p. 325. ed. Sylburg.), *οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας*, und nennt sogleich als diese Häretiker den Basilides, den Valentin und den *Marcion*. Von diesem letzten bemerkt er zwar ausdrücklich, dafs er der ältere an Jahren von ihnen gewesen; aber aus unsern Stellen des Justin geht auch deutlich genug hervor, dafs von der spätern Lebenszeit des Marcion darin die Rede ist. Hiermit stimmt auch endlich Tertullian, der freilich eher den Vorwurf eines ungenauen Chronologen verdient, in diesem Falle aber auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf, weil er sich auf eine allgemein anerkannte Thatsache beruft. *Quoto quidem anno Antonini majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis,* sagt er *adv. Marcion.* I. 19. spottend von dem falschen Christus des Marcion, im Gegensatze gegen den wahren, den er eben *spiritus salutaris* genannt hatte, *non curavi investigare; de quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius.* — Dieses sind die im Wesentlichen übereinkommenden Zeitbestimmungen des Irenäus, Clemens und Tertullian, die alle drei der zweiten Hälfte desjenigen Jahrhunderts angehören, um dessen Mitte es sich hier handelt. Wenn nun Justin in der Apologie von *Marcion* sagt, dafs er *jetzt noch* lehre und an vielen Orten einen grofsen Anhang sich erworben habe: so kann das nach diesen Zeitbestimmungen unmöglich im Jahre 138 oder 139 niedergeschrieben seyn. Vielmehr bin ich der Meinung, dafs Justin, wenn er schreibt, Christus sey vor 150 Jahren geboren, eher zu Wenig, als zu Viel gesagt hat. Hat er damit eine runde Zahl setzen wollen: so ist es am natürlichsten, anzunehmen, dafs die 150 Jahre bereits voll und verflossen waren; einige Jahre darüber hinaus konnten dabei nicht in Anschlag kommen.

Schliefslich bemerke ich nur noch, dafs unsere Untersuchung auch nicht ohne Einflufs auf die Streitfrage über Justins Todesjahr ist. Eusebius setzt im 2. Buche seiner *Chronik* (nach des Hieronymus Bearbeitung) den Märtyrertod des Justin in das 13. Jahr des *Antoninus Pius*, d. i. in das Jahr 151 unserer Zeitrechnung, und nennt den Cyniker *Crescens* als den, der den Anlafs dazu gegeben [18]. Seiner Angabe folgend, setzt auch Syncellus (ed. Goari p. 351.) den Tod des Justin auf Betrieb des *Crescens* unter die Regierung dieses Kaisers. Nachdem aber Eusebius in seiner *Kirchengeschichte* die Behauptung aufgestellt hatte, dafs Justin noch eine *zweite* Apologie, an den Nachfolger des *Antoninus Pius*, den *Marcus Aurelius*, gerichtet habe, durfte er natürlich seinen Tod nicht mehr in der Regierungszeit des *Antoninus Pius* erfolgen lassen. Deshalb erwähnt er jetzt seinen Märtyrertod unter den Begebenheiten aus der Regierungszeit des *Marcus Aurelius* und des *Lucius Verus*, und läfst seinen Bericht darüber unmittelbar auf die Erzählung vom Märtyrertode des Polycarp folgen, indem er (Lib. IV. Cap. 16.) dieselbe mit *κατὰ τούτους* hier anreihet. Den Tod des Polycarp aber hatte er in der Chronik in das 7. Jahr dieser Kaiser, d. i. in das Jahr 168 unserer Aera, gesetzt, und diesem Fingerzeige scheint das *Chronicon Paschale* gefolgt zu seyn, nach welchem das Märtyrerthum des Justin im 6. Jahre des *Marcus Aurelius*, das ist 167 n. Chr., Statt fand. Den Anlafs, welcher den Eusebius bewogen, seine Meinung über die Zeit, wann Justin den Märtyrertod erlitt, zu ändern, hat wenigstens unsere Untersuchung hinweggeräumt.

---

18) Siehe Scaliger a. a. O. in *Euseb. Chron. interprete Hieronymo* p. 168., vgl. p. 45., wo auch nach dem ersten Buche der Eusebianischen Chronik der Märtyrertod des Justin in die Regierungszeit des Antoninus Pius fällt.

II.

Ueber das Leben und die Schriften des Bischofs Hippolytus*).

Von

Ludwig Friedrich Wilhelm Seinecke,
Candidaten des Predigtamtes zu Stan bei Hameln.

Erster Abschnitt.

Das Leben des Hippolytus.

§. 1.

Die Nachrichten über die verschiedenen Hippolytus.

Der Hippolytus, welche hier in Betracht kommen, sind sechs: ein Bischof, ein Presbyter, ein Diaconus, ein Sol-

*) Wir haben zwar über Hippolytus vor einigen Jahren zwei schätzbare Schriften erhalten:

1) *De Hippolyto Episcopo, tertii saeculi scriptore. Commentatio historico-critica in certamine literario civium Academiae Georgiae Augustae die IV. m. Junii MDCCCXXXVIII ex decreto Venerabilis Theologorum Ordinis praemio Regio ornata. Scripsit Carolus Guilielmus Haenell, Lüchoviensis.* Gottingae, apud Vandenhoeck et Ruprecht. VIII u. 64 S. 4.

2) *De Hippolyti vita et scriptis, Partic. I. Dissertatio historico-theologica, quam —— consensu et auctoritate Ordinis Theologorum Summe Venerabilis in Academia Jenensi et veniam docendi et gradum Licentiati Theologiae rite capessiturus die XII. m. Januarii MDCCCXXXIX publice defendet Auctor Ernestus Julius Kimmel, Ruthenus, Theol. Baccal. Rever. Min. Cand.* Jenae, typis Schreiberi MDCCCXXXIX. VI u. 104 S. 8.

Allein wir theilen dessen ungeachtet die nachfolgende Abhandlung, da sie auf eigenen Forschungen beruht, mit.

Der Herausgeber.

dat, ein Römischer Bürger und ein Hippolytus, mit dem Beinamen Nonus. Dafs es einen Bischof des Namens gegeben, ist durch sichere Zeugnisse gewifs. Es sind die Nachrichten über die andern Hippolytus zu prüfen.

1) Der *Presbyter* Hippolytus. (Vgl. *Hippolyti Opera*, edit. Io. Alb. Fabricii p. XIII., nach Ruinartus, *Acta primorum martyrum.*) Er soll in Antiochien gelebt und unter Valerians Regierung den Märtyrertod erduldet haben. Sein Todestag wird auf den 30sten Januar gesetzt. Baronius, im 2. Theile seiner *Annal. eccl.*, zum J. 255 N. XXXIV, sagt von ihm, nach dem von ihm mit Zusätzen vermehrt herausgegebenen *Martyrologium Romanum: Antiochiae passio beati Hippolyti presbyteri, qui Novati schismate aliquantulum deceptus, sed operante gratia Christi correctus ad unitatem Ecclesiae rediit, pro qua et in qua postea illustre martyrium consummavit. Hic rogatus a suis, quaenam secta verior esset, execratus dogma Novati, eam fidem dicens esse servandam, quam Petri cathedra custodiret, jugulum praebuit.* Es mag einen Presbyter des Namens in Antiochien gegeben haben; aber vor der Recension des *Martyrologium Rom.* von Baronius las man in den Martyrologien nur den einfachen Namen eines Hippolytus bei dem 30sten Januar. Alles Andere ist aus *Hymnus XI.* der Schrift des Prudentius περὶ στεφάνων, welcher einen Hippolytus ehrt, entnommen. Es ist beim Prudentius von einem Italienischen Geistlichen die Rede, der als Presbyter eine Zeitlang Novatianer gewesen war. Die hieher gehörige Stelle lautet vom 19. Verse an also:

Invenio Hippolytum, qui quondam schisma Novati
Presbyter attigerat, nostra sequenda negans,
Usque ad martyrii provectum insigne, tulisse
Lucida sanguinei praemia supplicii.
Nec mirere, senem, perversi dogmatis olim,
Munere ditatum Catholicae fidei.
Cum jam vesano victor raperetur ab hoste,
Exultante anima, carnis ad exitium,
Plebis amore suae multis comitantibus ibat.
Consultus, quaenam secta foret melior,

Respondit: Fugite, o miseri, execranda Novati
Schismata, Catholicis reddite vos populis.
Una fides vigeat, prisco quae condita templo est,
Quam Paulus retinet quamque cathedra Petri.
Quae docui, docuisse piget, venerabile martyr
Cerno, quod a cultu rebar abesse Dei.

Der Todes- und Gedächtnifstag dieses Märtyrers fiel aufserdem nach Vers 231—234 auf den 13ten August und nicht auf den 30sten Januar. Auch ist der 13te August der einzige Tag, welcher als Todestag eines Hyppolytus durch einen glaubwürdigen Schriftsteller verbürgt wird; alle übrige Angaben (es werden noch eilf angeführt, vgl. Fabricius p. XX.) sind unverbürgt. Somit haben wir noch weiter Nichts, als den blofsen Namen eines Hippolytus.

2) Auch die Nachricht des Baronius (T. II. zum J. 259 N. XVI u. XIX) von einem *Diaconus* der Römischen Kirche, mit Namen Hippolytus, der die Leichen mehrerer auf Valerians Befehl hingerichteten Christen bestattet haben soll, ist unbegründet und ohne Zeugnifs der alten Kirche.

3) Ein vom heiligen Laurentius bekehrter *Soldat* Hippolytus soll am 13ten August den Tod erlitten haben. Ueber ihn schreibt Baronius (T. II. zum J. 261 N. X): *Triduo post S. Laurentium* (Idibus Augusti) *passus est Romae Hippolytus miles, cui in hoc illud profuit nomen, ut, quod vocaretur Hippolytus, instar Hippolyti illius, qui Phaedrae novercae insidiis proditus est, equis et ipse discerpi indomitis iuberetur.* Das *Martyrologium Roman.* hat: *Romae beati Hippolyti martyris, qui pro confessionis gloria sub Valeriano Imperatore, post alia tormenta, ligatis pedibus ad colla indomitorum equorum, per carduetum et tribulos crudeliter tractus, toto corpore lacerato emisit spiritum.* Aber die ganze Erzählung ist entlehnt aus dem Prudentius, der a. a. O. Vers 87 ff. den Richter, welcher über den Cleriker Gericht hält, so sprechen läfst, nachdem er den Namen des Mannes erfahren:

Ergo sit Hippolytus, quatiat turbetque jugales,
Intereatque feris dilaceratus equis!

Der genannte Todestag ist gleichfalls aus Vers 232 entnommen. In dem Sinne aber, in welchem sich alle Christen so nannten, war auch der im Hymnus genannte Hippolytus ein *miles Christi*; aber von einem *Soldaten* Hippolytus wissen die alten Nachrichten Nichts. Dafs es aber auch hier um die figürliche Bedeutung des Wortes sich handle, verrathen die *Acta Sanctorum* dennoch, wiewohl sie einen Soldaten Hippolytus annehmen; denn mens. Aug. T. III. p. 13. heifst es in der Antwort dieses Mannes, dafs sein Kriegsdienst sey, Christo zu dienen.

4) und 5) Es ist von einem *Römischen Bürger* Hippolytus (vgl. Baronius, T. II. zum J. 259 N. VIII—XIX. *Martyrol. Rom.* zum 2. December) und einem Märtyrer Nonus mit eben dem Namen Hippolytus die Rede (vgl. Fabricius p. XI., nach Petrus Damiani). Jener soll ein einsames Leben geführt, durch seine Apostolische Gelehrsamkeit viele Heiden bekehrt und unter Valerian den Märtyrertod erduldet haben. Auch Nonus soll viele Heiden bekehrt haben und sehr gelehrt gewesen seyn. Der Name *Nonus* aber, welcher einen Mönch bezeichnet, ist auch auf den erstern Hippolytus, der einsam gelebt hat, übergetragen worden, und die Sage von der Apostolischen Gelehrsamkeit Beider mag sich auf die historische Nachricht beziehen, dafs der unten zu erwähnende *Bischof* Hippolytus eine Schrift: *Apostolica traditio*, hinterlassen habe. Die Sage aber, dafs Nonus aus dem Orient, wo er 30,000 Saracenen bekehrt, nach Ostia gewandert und endlich Märtyrer geworden und von den andern Christen bei Rom bestattet sey, ist eine Verwirrung einzelner Angaben, in denen *Portus Romanus* bei Rom und *Portus Romanus* in Arabien, so wie die Nachrichten des Prudentius zusammengeworfen sind. Auch jene Ueberlieferungen entbehren also jeden Grundes, und es bleibt aufser dem Hippolytus des Prudentius nur der *Bischof* übrig, von welchem Eusebius zuerst Nachricht giebt*).

*) In dem *Martyrologium Rom.* kommen aufserdem noch zwei Märtyrer unter dem Namen Hippolytus vor. Der eine soll, nach der Einschaltung des Baronius aus einem alten Manuscripte, nebst Felix,

Hänell, *de Hippolyto Episcopo, tertii saeculi scriptore*, p. 7. (vergl. p. 2.), fertigt diese ganze Untersuchung kurz so ab: *Martyrologia, in quibus de variorum Hippolytorum martyrio disputatur, tam confusa atque corrupta sunt, ut vix ullam fidem mereantur. Quae igitur omnino negligere conamur; latius autem de iis disseritur in actis Sanctorum l. l.* (mens. August. T. IV.) *p.* 505. Indem er aber die verwirrten Martyrologien ganz und gar vernachlässigt hat, ist es gekommen, dafs seine eigene Erzählung verwirrt geworden, und dafs p. 12. ein Bischof in Arabien vorkommt, p. 8. ein Presbyter und ein Soldat. Aber auch die verworrensten Nachrichten müssen doch einen Entstehungsgrund gehabt haben, und bei Hippolytus kommt es besonders darauf an, das Gewirre zu lösen.

§. 2.

Hyppolytus war Bischof.

Was gegen die Nachricht, dafs Hippolytus Bischof gewesen, vorgebracht worden ist, z. B. dafs man seinen Bischofssitz wissen müsse, da er so viele Bücher geschrieben, oder dafs in seiner Kirche das Andenken eines so berühmten Mannes nicht werde untergegangen seyn, ist ohne Bedeutung. Denn der Wohnort eines Schriftstellers, welcher Bischof war, konnte eben so gut vergessen wer-

---

Symphronius und andern Christen am 3. Februar in Afrika das Leben verloren haben, wie es scheint, unter Valerians Regierung. Der andere wird unter dem 19. November als Römischer *Presbyter* erwähnt. Von ihm wird erzählt, er sey zugleich mit dem Römischen Bischof Pontianus vom Kaiser Alexander nach Sardinien verwiesen worden, wo Pontianus den Märtyrertod erduldet. Pontianus ist nach Baronius in seinen *Annalen*, T. II. zum J. 237 N. X, auf Befehl des Kaisers Maximin hingerichtet worden. Zu N. I aber führt derselbe Baronius aus dem *Liber de Romanis Pontificibus*, statt des Hippolytus, einen Presbyter Philippus als den mit Pontianus nach Sardinien Verwiesenen an und macht somit die Nachricht über Hippolytus wieder ungewifs. Dafs diese Nachrichten über die beiden Hippolytus bei der obigen Untersuchung über den *Bischof* Hippolytus nicht in Betracht kommen können, bedarf keiner weitern Erörterung.

Der Herausgeber.

den, als eines Jeden, der auch ein anderes Amt bekleidete, und keiner der gleichzeitigen Schriftsteller erwähnt den Ort seiner Wirksamkeit.

Die Zeugnisse, dafs Hippolytus Bischof gewesen, sind:

1) Eusebius, *Hist. eccl.* VI. 20., spricht von mehrern Kirchenlehrern, welche Briefe und auch andere Schriften hinterlassen haben, und erwähnt unter diesen: *Τούτων Βήρυλλος σὺν ἐπιστολαῖς καὶ συγγράμμασι διαφόρους φιλοκαλίας καταλέλοιπεν· ἐπίσκοπος δ' οὗτος ἦν τῶν κατὰ Βόστραν Ἀράβων· ὡσαύτως δὲ καὶ Ἱππόλυτος, ἑτέρας που καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας.*

2) Hieronymus, *de viris illustribus* Cap. 61., sagt: *Hippotytus, cujusdam Ecclesiae Episcopus (nomen quippe urbis scire non potui), rationem Paschae temporumque Canones scripsit, usque ad primum annum Alexandri Imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Graeci ἑκκαιδεκαετηρίδα vocant, reperit, et Eusebio, qui super eodem Pascha Canonem, decem et novem annorum circulum, id est, ἐννεακαιδεκαετηρίδα, composuit, occasionem dedit.*

3) Im Jahre 1551 wurde in der Nähe der Kirche des heiligen Laurentius auf der Strafse nach Tivoli auf dem *Ager Veranus* eine marmorne Bildsäule ausgegraben, welche einen auf der Cathedra sitzenden Bischof vorstellte. Auf beiden Seiten des Sitzes fand man einen Ostercanon von sieben mal sechzehn Jahren eingegraben und am Rande des Canons die Schriften des Bischofs. Dafs dieser kein anderer, als Hippolytus seyn kann, zeigen der *Canon Paschalis* und das Verzeichnifs seiner Werke, deren Titel auch bei Hieronymus a. a. O. vorkommen. Der Papst Marcellus II. liefs die Bildsäule in die Vaticanische Bibliothek bringen, wo sie noch zu sehen ist. Abbildungen davon finden sich mehrfach, auch in der von Fabricius besorgten Ausgabe der Werke (vor dem *Canon Paschalis).* In der *Beschreibung der Stadt Rom von Ernst Platner, Carl Bunsen, Eduard Gerhard und Wilhelm Röstell,* B. 2 Abth. 2 (Stuttgart u. Tübingen, 1834) S. 329, heifst es: „Nur der Bischofstuhl und der untere Theil der auf ihm sitzenden Figur ist alt. Die Inschrift auf jenem kann, dem Charakter der Buchstaben nach, nicht wohl später, als aus dem sechsten

Jahrhundert seyn; früher als dieses oder das vierte ist aber auch an kein Denkmal eines christlichen Bischofs und Märtyrers an jener Stelle zu denken. Jene Inschrift des Bischofstuhls ist merkwürdig und berühmt, weil sie uns die Kunde des sechzehnjährigen Ostercyclus erhalten hat, den Hippolytus erfand, um die Zeit der Osterfeier zu bestimmen. Diesem Cyclus folgt die Angabe der schriftstellerischen Werke des heil. Hippolytus." In der Anmerkung zu dieser Stelle werden noch die Worte beigefügt: „Diese Methode (des Hippolytus, das Osterfest durch einen 192jährigen [16 × 12] Cyclus zu bestimmen) wurde früh verlassen, was indeſs kein Grund ist, unserm Werke ein übergroſses Alter zuzuschreiben, da die Darstellung des Cyclus offenbar eben so zu fassen ist, wie die Angabe der Schriften, nämlich als Bezeichnung der gelehrten Arbeiten und Bemühungen des Bischofs."

Prudentius (um 405 n. Chr.) kennt die Statue noch nicht, somit fällt ihre Aufstellung zwischen den Anfang des fünften Jahrhunderts und zwischen das sechste. Hänell a. a. O. p. 4. meint, die Bildsäule sey im sechsten Jahrhundert zur Zeit der Osterstreitigkeiten gearbeitet, und könne nicht wohl früher gesetzt werden, da (p. 3.) weder Hieronymus noch der Papst Gelasius, der den Hippolytus nach Arabien versetze, des Monumentes erwähnen. Allein hieraus folgt Nichts für das Nichtdaseyn des Denkmals; denn kein Schriftsteller erwähnt desselben vor der Auffindung im Jahre 1551. Nur Prudentius, der Alles, was auf jene Stelle, wo die Statue gefunden wurde, Bezug hat, ausführlich meldet, würde ihrer Erwähnung gethan haben, wenn sie schon dagewesen wäre. Der angeführte Grund aber, warum das Denkmal in's sechste Jahrhundert falle, daſs nämlich die Römer, welche damals einem andern Ostercyclus folgten, durch die Statue die frühere Römische Berechnung hätten dem Gedächtnisse erhalten wollen, ist nichtig; denn gerade hierüber würden wir doch eben so gut Nachricht haben, als über das frühere Daseyn des Marmors. Und wenn die Römer ja nicht mehr diese Rechnung hatten, wozu die Statue einer falschen Berechnung? Das Denkmal läſst sich in solcher Zeit nur ent-

standen denken als das Zeichen einer dankbaren Liebe gegen den ehrwürdigen Bischof. Und warum hätten, wie es weiter heifst, die Römischen Päpste fürchten sollen, ohne eine solche Bildsäule die Nachrichten über die frühere Römische Osterberechnung zu verlieren, da sie die Schriften des Hippolytus und seinen Canon hatten? Denn Eusebius und Hieronymus kennen jene und diesen, die Verfolgungen waren vorüber, und man brauchte gar nicht zu fürchten, von den Werken des Bischofs Etwas zu verlieren. Dafs die Statue aber nicht des Ostercanons wegen hingestellt ward, beweisen deutlich die angezeigten übrigen Schriften des Mannes. Ferner ist sie gar nicht von Sachkundigen besorgt, davon zeugen die vielen Fehler. So heifst es auf der linken Seite der Cathedra, wo die Ostersonntage stehen: „Die beigesetzten Zeichen deuten den *Bissextus* an.“ Allein diese Zeichen fehlen. Auch das Einzelne ist oft falsch, so im 9ten Jahre des 2ten Cyclus steht MAP für MAI, so im 8ten Jahre des 6ten Cyclus steht S. EI. für S. KA. u. s. w. Vgl. Fabricius p. 118 sq. So bleiben wir mit Recht bei der Angabe des angeführten Werkes über Rom, dafs Canon und Schriften die gelehrten Arbeiten und Bemühungen des Bischofs andeuten sollten.

§. 3.

Hippolytus war Bischof im Abendlande.

1) Dafs Hippolytus dem Abendlande angehört, wird durch die in seinem Ostercanon befolgte Römische Zeitrechnung bestätigt. Im 19jährigen Osterkreise der Alexandriner gehen die Ostergrenzen nicht über den 21sten März, als Frühlingsanfang; in den Lateinischen Ostercyclen dagegen war der 18te März die früheste Ostergrenze, eben so bei Hippolytus. Ferner hatten die Römer das Gesetz: Fiel die Ostergrenze auf einen Sonnabend, so war nicht der folgende Tag, sondern der Sonntag der nächsten Woche Ostersonntag. Die Alexandriner dagegen feierten schon den folgenden Tag Ostern; aber Hippolytus setzt z. B. im ersten Jahre des ersten Cyclus den Ostersonntag nicht auf den 14ten April, sondern auf den 21sten, da doch die

Ostergrenze der 13te desselben Monats war. Hänell p. 11. meint, ein solcher Canon sey auch von einigen Christen des Morgenlandes befolgt worden: allein für die Hauptsache, dafs im fernen Arabien, wohin er den Hippolytus setzt, auch die Römische Zeitrechnung gegolten, bleibt er den Beweis schuldig. Die Araber aber gründeten ihre Zeitrechnung ausschliefslich auf den Lauf des Mondes. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, B. 2 [Berlin 1826] S. 503, sagt: „So lange die Araber, in ihrer Halbinsel eingeschlossen, auf einer niedrigen Stufe der Cultur standen, genügte ihnen ihr bewegliches Jahr vollkommen. Als sie aber, ihre Grenzen überschreitend, mit gebildetern Völkern in Berührung kamen und allmählig selbst zu einer höhern bürgerlichen und wissenschaftlichen Entwickelung gelangten, sahen sie sich häufig in dem Fall, neben ihrem wandelbaren Mondjahr eine feste, nach der Sonne geordnete, Zeitrechnung zu gebrauchen. Sie adoptirten nun das julianische Jahr in den beiden im Orient gebräuchlichen Formen, der *ägyptischen* und *syrischen*."

2) Der dogmatische Lehrbegriff des Hippolytus gehört dem Abendlande, besonders dem Irenäus an. Vgl. unten §. 6.

3) Hippolytus nimmt dieselben Bücher des Neuen Testamentes für ächt und unächt an, welche das Abendland dafür angenommen. Vgl. §. 6.

4) In seinen Schriften *über den Antichristen* Cap. 59. und *über die Susanna* klagt Hippolytus sehr über die Verfolgungen, welche er und seine Mitchristen von den Heiden zu erdulden haben. Das erstere Werk ist offenbar eine Ermahnung zur Standhaftigkeit und eine Trostschrift. Die gebrauchten Ausdrücke passen sehr wohl für einen Bischof in der Nähe Roms; ob aber für Arabien, wissen wir nicht, da von den Grausamkeiten der heidnischen Richter daselbst Nichts gemeldet wird.

5) Hippolytus schrieb eine *Vertheidigung des Evangeliums Johannis und der Apocalypse*. Diese Schrift ist offenbar gegen die Feinde der Montanisten gerichtet. Die Montanisten wurden freilich aus der Kirche gestofsen;

aber ihre strenge Lebensweise und einige ihrer Lehren fanden im Abendlande viele und bedeutende Anhänger (z. B. Tertullian). Diejenigen, gegen welche Hippolytus schrieb, lebten theils in Kleinasien, theils in Rom, an welchem letztern Orte besonders der Presbyter Cajus gegen die Montanisten wirkte. Ebedjesu fand nun (vgl. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.* 1. B. 3. Aufl. S. 275) bei den Chaldäern *Hippolyti capita adversus Cajum*, und so weiset auch diefs auf den Occident.

6) Die Statue des Hippolytus fand sich in Rom. Wie sollte das Abendland einem Bischof, der in dem fernen Arabien lebte und mit Rom in keiner Berührung stand, eine Bildsäule errichtet haben, und zwar eine Bildsäule einem Hippolytus über *dem* Grabe, in welchem ein anderer Hippolytus lag? Hänell p. 4. 7. meint, hier sey eine Verwechselung zweier Personen vorgegangen, weil er (siehe oben S. 52) annimmt, doch ohne Grund, es habe zu gleicher Zeit mehrere Hippolytus, welche Märtyrer geworden, in der Kirche gegeben. — Der zunächst folgende Paragraph macht die Sache noch deutlicher.

§. 4.

Hippolytus war Bischof von *Portus Romanus* bei Rom.

Um zu beweisen, dafs Hippolytus Bischof von *Portus Romanus* (jetzt *Porto*) gewesen, ist darzuthun, dafs er mit dem Hippolytus des Prudentius *eine* Person gewesen. Prudentius preiset *περὶ στεφάνων Hymn.* XI. einen Cleriker Hippolytus, der, in Portus Romanus bei Rom wohnhaft, in einer harten Christenverfolgung sein Leben hingab. Er wurde auf Befehl des Richters von Pferden zerrissen; die Glieder des Leichnams aber wurden von den frommen Christen der Umgegend Roms gesammelt und in der Nähe dieser Stadt beigesetzt. Das Volk verehrte ihn als einen Heiligen, und der Dichter bittet den Spanischen Bischof Valerian, den Todestag des Märtyrers eben so, wie den des Cyprian und anderer Märtyrer zu ehren. Prudentius erwähnt, dafs der von ihm genannte Hippolytus zur Zeit, als er Presbyter gewesen, eine Zeitlang den Novatianern angehangen; durch diese Nachricht aber wird der Epi-

scopat dieses Hippolytus nicht ausgeschlossen. Die Identität beider Personen erhellt daraus:

1) Beide sind etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts gestorben.

2) Beide sind Märtyrer gewesen.

3) Beide sollen am 13ten August gelitten haben. Siehe Prudentius a. a. O. und oben S. 50 N. 3. Vgl. Fabricius p. XX.

4) Beide müssen, so Viel sich aus den Nachrichten schliefsen läfst, Männer von strengen Grundsätzen gewesen seyn. Denn der Bischof Hippolytus vertheidigte in den oben (S. 56 f. N. 5) genannten und in den noch übrigen Schriften strenge Grundsätze, oder widerlegte wenigstens in den erstern die Gegner der Montanisten, und der Hippolytus des Prudentius hielt sich eine Zeitlang zu den Novatianern, welche die Christen, die sich in der Verfolgung nicht bewährt hatten, von der Kirche ausschlossen.

5) Beide hatten ihr Monument in Rom, und zwar an derselben Stelle. Vgl. Prudentius a. a. O. über die dem Märtyrer erwiesenen Ehren. Man mufs also auch in Rom Beide für eine und dieselbe Person gehalten haben, und es ist nicht, wie Hänell p. 11. sagt, eine unbegründete Meinung des Georgius Syncellus aus dem 9ten Jahrhundert, wo man den Hippolytus nach *Portus Romanus* versetzt habe, weil man ihn unter der Zahl der Römischen Bischöfe nicht unterzubringen gewufst. Der weitere Grund, dafs, weil vor dem Concilium in Arelate kein Bischof von *Portus Romanus* genannt wird, es zweifelhaft sey, ob im 3ten Jahrhundert dort eine Kirche gewesen, wird durch Prudentius, der noch in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts geboren ward, widerlegt. Die beiden andern Gründe Hänells sind nicht von Bedeutung. Zuerst heifst es, Hippolytus habe viele Commentare über einzelne Bücher der Bibel geschrieben, mit solchen Erklärungen aber sollen sich die damaligen Römer wenig befafst haben. Allein solche Bücher waren für die ganze Christliche Kirche berechnet und sollten die Leser über viele der damaligen Streitpuncte aufklären. Es kam also sehr Viel darauf an, solche Bücher zu schreiben und zu lesen,

und so sammelte schon Alexander von Jerusalem um jene Zeit viele Bücher von Kirchenschriftstellern. Vgl. Eusebius, *Hist. eccl.* VI. 20. Ferner wird gesagt: *Romani, qui illo tempore scripserunt, philosophiam neglexerunt, Romanorum ingenio a philosophia omnino abhorrente. Noster autem* (Hippolytus) *in veterum philosophorum scripta ipsa incubuisse videtur, ipse dialectica arte exponere studuit notiones sacrae scripturae.* Allein der Verfasser gebraucht selbst das Wort *videtur*, weil er seiner Sache nicht gewifs ist, und in §. 49 seiner Schrift, auf den er verweiset, steht blofs, dafs Hippolytus gegen Plato geschrieben. Die Dialectik des Bischofs jedoch ist so gar bedeutend nicht, wie aus den Resten seiner Schriften erhellt. Wenn man aber dem Bischof Hippolytus ein Denkmal errichtete über dem Grabe des Märtyrers von *Portus Romanus*: so hielt man Beide für *eine* Person, und zwar für einen Bischof. Hänell sagt freilich p. 4.: *hoc tantum patet, illo tempore, quo statua confecta fuerit, putatum fuisse Hippolytum martyrem Portus Romani, non autem eiusdem urbis episcopum.* Man sollte also den nicht für einen Bischof gehalten haben, den man als Bischof auf der Cathedra abbildete? In der bereits angeführten *Beschreibung der Stadt Rom,* Th. 2 Abth. 2 S. 329 Anm. ** heifst es darum gewifs mit Recht: „Die Identität des Fundortes mit der von Prudentius besungenen Begräbnifsstätte scheint den neuen Forschern unbekannt geblieben zu sein, die über die Person jenes Bischofs geschrieben haben. Sie erlaubt keinen Zweifel, dafs die Bildsäule, die gewifs wohl wenig jünger, als jener Dichter sein mag, den Bischof des römischen Portus — bei Ostia, aber nicht mit Ostia zu verwechseln — darstellt."

§. 5.

Die übrigen Nachrichten über den Wohnort des Hippolytus.

1) In den Worten des Eusebius (vgl. oben S. 53) steht Hippolytus in der Mitte zwischen dem Bischof Beryllus von Bostra in Arabien und zwischen Cajus von Rom, und so schwankten die Spätern, die noch viel weniger, als

Eusebius, wufsten, wo Hippolytus Bischof gewesen, zwischen Arabien und Rom. So machen ihn Germanus und Leontius von Byzanz (vgl. Fabricius p. IX. und Gieseler a. a. O.) zu einem Bischof von Rom. Diese Ansicht hat weiter keinen *historischen* Grund, da der Name des Hippolytus sich unter den Römischen Bischöfen nicht findet.

2) Der Römische Bischof Gelasius dagegen (vgl. Fabricius und Gieseler a. a. O.) hält ihn für einen Metropoliten von Arabien, aber gegen die Geschichte. *Bostra* ward erst unter Alexander Severus eine Stadt, und zwar Metropolis, zur Zeit des Hippolytus aber, etwa um das Jahr 244, war Beryllus Bischof von Bostra. Darum sagt Eusebius ausdrücklich, Hippolytus sey Bischof von einer andern Stadt, als von Bostra, gewesen, und setzt aufserdem das Wort πον hinzu, um anzuzeigen, dafs er nicht gerade Arabien meine.

3) Hänell p. 12. sucht nun zu beweisen, wie Hippolytus als Schüler des Irenaeus (was sich gar nicht beweisen läfst, vgl. unten §. 6) und als Abendländer nach Arabien gekommen sey. Zuerst heifst es, Hippolytus sey nach dem Orient gereiset und wahrscheinlich nach Aegypten, um Astronomie zu lernen. Allein man thäte dem Hippolytus Unrecht, ihn eine solche Reise machen zu lassen, da er, wie sein Ostercanon hinlänglich zeigt, von der Astronomie Wenig verstand und auf der Reise also Wenig oder Nichts gelernt hätte. So Viel erhellt aus dem Canon, dafs der Bischof diese Reise nicht gemacht hat. Vielleicht soll er aber um das Jahr 196 nach Ephesus gereiset seyn, um auf der dortigen Synode die Römische Osterberechnung zu vertheidigen. Diefs ist aber eine Vermuthung, nur angestellt, um den Hippolytus nach dem Oriente reisen zu lassen. Wenn er aber einmal im Oriente war, heifst es weiter: so konnte er auch leicht nach Arabien kommen. Auch die beiden andern Gründe (p. 13.), weshalb Hippolytus in Arabien gewesen seyn soll, sind ohne Gehalt. *Scripsit* (Hippolytus) *contra eos, qui simul cum Judaeis pascha celebrare voluerunt. Videntur autem in Arabia multi fuisse Christiani, qui a Judaeis originem duxerunt.* Allein

die Quartodecimaner erregten auch im Abendlande Anstofs, und das Folgende zeigt sich durch das *videntur* als blofse Vermuthung. Waren aber wirklich so viele Christen in Arabien, die von Juden abstammten: so feierten ohne Zweifel die Araber das Pascha mit den Juden, und es konnte dem Hippolytus nicht einfallen, diese zu verketzern, da er Ostern ohne Zweifel eben so feierte. 2) *Probare studuit praecipue, fuisse in Christo duas naturas, de quo dogmate multum disputabatur in Arabia.* Aber das *praecipue* steht nicht zu beweisen, und die Monarchianischen Streitigkeiten im Abendlande konnten den Bischof eben so gut zu Schriften obigen Inhalts veranlassen. Indem sich nun der genannte Verfasser verleiten liefs, dem Gelasius zu folgen, wurde er dahin getrieben, den Hippolytus zum Bischof von *Bostra*, als der Metropolis Arabiens, zu machen, dem Zeugnisse des Eusebius a. a. O. gerade entgegen. Dieser sagt, er wisse nicht, wo Hippolytus Bischof gewesen; aber dafs er es nicht in Bostra gewesen, behauptet er geradezu, und nach dem Vorigen mit vollem Rechte. Somit ist auch jene Conjectur ganz grundlos, da sie der Geschichte und dem Zeugnisse des Eusebius widerstreitet; auch fühlt ihr Urheber diefs sehr wohl, indem er sich selbst (p. 13.) *nimis audax* und seine Meinung *infirma* nennt.

4) Die Vermittelung zwischen *Portus Romanus* bei Rom und zwischen Arabien, welche Stephanus le Moyne, Cave, Oudin, Ullmann (siehe Hänell p. 2.) versuchten, indem sie *Portus Romanus* in Arabien als Wohnsitz des Hippolytus annahmen, ist ohne Beweis, und widerstreitet noch der Geschichte, da der Arianer Philostorgius, *Hist. eccl.* III. 4., berichtet, erst durch die Bemühung des Constantius sey in jener Gegend Arabiens das Christenthum verbreitet worden.

5) Georgius Syncellus im 9. Jahrhundert hält den Hippolytus für einen Biohof von *Portus Romanus*, eben so Zonaras und Nicephorus. Vgl. Fabricius und Gieseler a. a. O. Auch das *Chronicon Paschale* theilt diese Ansicht; unter den Neuern haben sie besonders Angelus Majus (*Veterum scriptor. nov. collect.* I. p. XXXV.), Ide-

ler (a. a. O. II. S. 213) und die Verfasser der *Beschreibung der Stadt Rom* a. a. O.

§. 6.

Die Bildung des Hippolytus und seine dogmatische Richtung.

1) Nach Photius (*Bibliothec.* Cod. 121.) soll Hippolytus des Irenäus Schüler gewesen seyn. Hippolytus schrieb ein *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων*, in welchem er 32 Ketzereien bekämpfte; er fing mit den Dositheanern an und hörte mit Noëtus auf. *Ταύτας* (*αἱρέσεις*) *δέ φησιν*, fährt Photius fort, *ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.* Es erhellt aus diesen Worten, dafs Hippolytus seine Schrift *gegen die Ketzer* auf die Widerlegung des Irenäus stützte. Somit war er also nur mittelbar Schüler des Bischofs von Lyon, und selbst wenn das *ὁμιλοῦντος*, welches bei dessen Namen steht, in der Bedeutung von: *Umgang und Verkehr mit Jemanden haben*, genommen werden sollte, liefse sich doch auf ein bestimmteres Verhältnifs von Lehrer und Schüler gar nicht schliefsen. Das Object von *ὁμιλοῦντος* aber scheint nach dem Zusammenhange auch nicht Hippolytus zu seyn, sondern die Ketzereien; *ὁμιλεῖν* heifst: *sich mit Jemanden einlassen, freundlich oder feindlich.* Hippolytus nun stützte sich in seiner Schrift auf die Widerlegung des (nicht ihm befreundeten, sondern des) gegen die meisten jener Ketzereien kämpfenden Irenäus. Mit diesem hat auch seine theologische Richtung das Meiste gemein: er folgt den Spuren des Gallischen Bischofs nicht allein, wo er die Ketzer bekämpft, sondern in allen Hauptsätzen der Glaubenslehre. Es können hier jedoch nur die Schriften des Hippolytus in Betracht kommen, welche als unzweifelhaft ächt erscheinen, z. B. *de Antichristo, de Susanna,* aber nicht z. B. die Schrift *contra Noëtum,* welche Hänell §. 46. für ächt annimmt und woraus er die Lehre des Hippolytus gröfstentheils schöpft. Hierüber das Weitere im *zweiten Abschnitte* unsers Aufsatzes.

2) Was zunächst die damals streitigen Bücher des Neuen Testamentes anbelangt, so halten beide Bischöfe dieselben von diesen für ächt und dieselben für unächt. Irenäus, *adv. haeres.* Lib. IV. Cap. 20. §. 11. (ed. Massuet.), sagt von dem Verfasser der *Apocalypse: Sed et Johannes, Domini discipulus, in Apocalypsi* u. s. w. V. 26. 1.: *significavit Johannes, Domini discipulus, in Apocalypsi* u. s. w. (Vgl. de Wette, *Lehrbuch der historisch-krit. Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, 3. Aufl. [Berlin 1834] S. 313 Note f.) Eben so Hippolytus, *de Antichristo* Cap. 36.: *λέγε μοι, μακάριε Ἰωάννη, ἀπόστολε καὶ μαθητὰ τοῦ Κυρίου, τί εἶδες καὶ ἤκουσας περὶ Βαβυλῶνος* u. s. w. In der Abendländischen Kirche wurde der *Brief an die Hebräer* dem Apostel Paulus abgesprochen, und Irenäus und Hippolytus thun es gleichfalls. Photius, *Biblioth.* Cod. 232. (vgl. de Wette a. a. O. S. 249 Note g): *Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασι*, und Cod. 121. (Fabricius p. 223.): *Λέγει* (Hippolytus), — *ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ ἀποστόλου Παύλου.* Am meisten führt Hippolytus die *Apocalypse* an in seiner Schrift *de Antrichristo*; er weicht im Einzelnen von dem *textus receptus*, jedoch nie bedeutend, ab. Das *Buch Tobiae* kommt vor in seiner Schrift *de Susanna*; er hält die Geschichte der letztern für Danielisch, meint aber, die Juden erklärten sie für unächt, weil sie sich der darin vorkommenden schändlichen Aeltesten schämten. Cap. 15. u. 54. *de Antichr.* führt er Worte eines Propheten an, welche sich so in der Bibel nicht finden.

Ueber die *Inspiration* vgl. *de Antichristo* Cap. 2. Die Meinung, dafs die Propheten willenlose Werkzeuge gewesen, findet sich auch hier; sie werden mit einer Leier verglichen, welche der *λόγος* als *plectrum* regiert: *ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα, ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός, οἱ προφῆται.*

Ueber die *Trinität* sind die Vorstellungen des Hippolytus noch unentwickelt, wie überhaupt zu seiner Zeit. Gott ist *Einer*, der sich als Vater, Sohn und Geist geoffenbart hat. Ueber den Geist finden sich wenige Worte; doch wird er immer als Kraft gedacht. Selbst, wie der

λόγος zu nehmen sey, ob als Kraft, ob als Person, war unbestimmt. Erst durch die Ketzerei des Praxeas und Noëtus wurden allmälig die Väter des Abendlandes dahin getrieben, sich den *λόγος* als Person zu denken, und diefs wurde besonders begünstigt durch den Montanismus, der Alles mehr sinnlich auffafste und sich in die Speculationen des Praxeas und Noëtus nicht finden konnte. Doch theilte Hippolytus den Montanismus in seiner crassen Weise, z. B. den groben Chiliasmus, nicht. Nach Cap. 2. *de Antichr.* war der *λόγος* als *plectrum*, als eine Kraft, in den Propheten, und nach Cap. 4. verbindet er *τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει.* Diese Unbestimmtheit über den *λόγος* theilt auch Irenäus, der ihn ausdrücklich weder Person noch Kraft nennt.

Auch die Lehre von der *Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo* ist noch sehr unentwickelt. Dafs Christus einen wirklichen Körper gehabt, behauptete die Kirche gegen die Doketen. Wenn gesagt wurde, der *λόγος* habe die *σάρξ* angenommen: so verstand man darunter die menschliche Natur, sofern die Seele dazu gehört. Dafs aber beide Naturen eng, jedoch unvermischt verbunden seyen, welches Hänell p. 60. als Lehre des Hippolytus annimmt, erscheint als unächt, da derselbe *de Antichr.* Cap. 4. in Uebereinstimmung mit Irenäus sagt, Christus sey Mensch geworden, *ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ μίξας τῷ ἀφθάρτῳ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ, σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον.* Diese *κρᾶσις* aber und *μίξις* steht dem Chalcedonischen *ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως* gerade entgegen, und die Lehre war damals so wenig ausgebildet, dafs noch am Ende des vierten Jahrhunderts bedeutende Väter von *κρᾶσις* und *μίξις* in Rücksicht des fleischgewordenen *λόγος* reden.

Ueber die Lehre *von den letzten Dingen* vergleiche die Schrift *de Antichristo.* Der Antichrist kommt als Antitypus Christi, wie dieser aus dem Stamme Juda, so jener aus dem Stamme Dan, wie auch Irenäus (*contra haeres.* V. 30, 3.) sagt, indem Beide die Stelle *Jerem.* 8, 16. auf den Antichristen beziehen. Hinsichtlich der Stelle *Apoc.* 13, 18.

hatte **Hippolytus** den **Irenäus** vor Augen, durch den er hier ergänzt und erst gehörig verstanden wird. *De Antichr.* Cap. 50. werden drei Namen des Antichristen genannt: *Πολλὰ γὰρ εὑρίσκομεν ὀνόματα τούτῳ τῷ ἀριθμῷ ἰσόψηφα (περιεχόμενα); οἷον, ὥσπερ εἰπεῖν, τὸ Τειτάν ἐστιν, ἀρχαῖον καὶ ἔνδοξον ὄνομα, ἢ τὸ Εὐάνθας· καὶ γὰρ αὐτὸ τῇ αὐτῇ ψήφῳ ἐμπεριέχεται, καὶ ἕτερα πλείονα εὑρεθῆναι δυνάμενα. — Φανερὸν δ' ἐστὶ πᾶσιν, ὅτι οἱ κρατοῦντες ἔτι νῦν εἰσὶ Λατῖνοι· εἰς ἑνὸς οὖν ἀνθρώπου ὄνομα μεταγόμενον, γίνεται Λατεῖνος.* **Irenäus** spricht hierüber a. a. O. und nennt gleichfalls diese drei Namen. Auch er nennt den Namen *Titan* alt und berühmt und führt diefs weiter aus; Einiges stimmt wörtlich mit Hippolytus. — Christi Vorläufer werden nach dem Letztern *Henoch* und *Elias* seyn; dann erscheint er selbst und belohnt die Guten und bestraft auf ewig die Bösen. Die Seelen der Guten, welche bis dahin im Orcus waren, bekommen dieselben Körper wieder, welche sie auf Erden hatten. Siehe *adv. Graecos* (**Fabricius** p. 220 sq.): *Οἱ ἐν τῷ ᾅδῃ νῦν μὲν συνέχονται, ἀλλ' οὐ τῷ αὐτῷ τόπῳ, ᾧ καὶ οἱ ἄδικοι. Μία γὰρ εἰς τοῦτο τὸ χωρίον κάθοδος. — Ἀλλ' οἱ μὲν δίκαιοι, εἰς δεξιὰ φωταγωγούμενοι, — ἄγονται εἰς χωρίον φωτεινόν. — Οὗτος ὁ περὶ ᾅδου λόγος· ἐν ᾧ ψυχαὶ πάντων κατέχονται ἄχρι καιροῦ, ὃν ὁ θεὸς ὥρισεν. Ἀνάστασιν τότε πάντων ποιησόμενος, οὐ ψυχὰς μετενσωματῶν, ἀλλ' αὐτὰ τὰ σώματα ἀνιστῶν.* Eben so spricht **Irenäus**, *Fragmenta*, ed. Massuet. T. I. p. 343., und *adv. haeres.* V. 31, 2.: *Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς... τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ.*

Die Abweichungen beider Bischöfe in den Dogmen sind sehr gering. So versteht z. B. **Irenäus** (V. 23.) unter der Schlange (1. *Mos.* 3) den Teufel, **Hippolytus**, *de Antichr.* Cap. 14., den Antichristen, eine Kraft des Teufels; doch sagt er in der Schrift *de Susanna*, es sey der Teufel gewesen.

Demnach ist auch seiner Theologie gemäfs Hippolytus

ein Abendländer, und zwar kein selbstständiger Dogmatiker, sondern ein Anhänger des Irenäus.

§. 7.

Ueber die literarischen Verdienste des Hippolytus überhaupt und über seine ascetische Richtung.

1) *Hippolytus als Chronolog.* Hippolytus, Dionysius von Alexandrien und Anatolius sollen zuerst Ostercanones verfafst haben. Der Canon des Hippolytus enthält sieben Cyclen, jeden Kreis von 16 Jahren, also 112 Jahre. Allein die Hälfte des Canons ist unnütz; denn mit dem 9. Jahre im 4. Cyclus, d. h. nach Verlauf von 56 Jahren kehren schon die Ostergrenzen auf dieselben Wochentage zurück und die Ostersonntage folglich zu denselben Monatstagen. Ideler giebt eine Vergleichung der Ostergrenzen des Hippolytus und der Alexandriner, wo am Schlusse des ersten Cyclus sich eine Abweichung von zwei Tagen findet, welche sich zum Nachtheil des Canons von Hippolytus ausweiset. Er sagt a. a. O. II. 219: „Diese Abweichung ist eine Folge der Unrichtigkeit desselben. Sie wächst am Ende des zweiten Cyclus auf 5, am Ende des dritten auf 9, am Ende des vierten auf 12 Tage an, so dafs im Verlauf des fünften die Ostergrenzen in die Gegend der Neumonde rücken, das Osterfest also nicht mehr, dem Willen der Kirche gemäfs, um die Zeit des vollen, sondern des neuen Lichtes gefeiert wird." Ferner S. 224: „Wenn die Data auf dem Marmor immer erst einer Correction bedurften, um sie gebrauchen zu können, mit welchem Fug konnte es dann heifsen, dafs die Ostergrenzen und Ostersonntage so angesetzt wären, wie sie sich vom Regierungsantritt Alexanders an von Jahr zu Jahr ergäben? Der Kanon des Hippolytus ist nichts weiter, als ein roher Versuch, der nur auf wenige Jahre die Probe bestand." Dafs aber, wie Hänell (p. 55., vgl. p. 3. Not. 5. und p. 4.) will, Hippolytus seinen Canon nicht nach der Gewohnheit der Lateinischen Christen verfertigt habe, sondern dafs umgekehrt diese seiner Methode gefolgt seyen, ist eine unnöthige und nicht zu beweisende Vermuthung, und nur angestellt, um den Bischof für Arabien zu retten.

Zudem sagt Eusebius (V. 23.), dafs im Gegensatze gegen die Asiaten die andern Kirchen (am Ende des 2. Jahrhunderts) die Regel gehabt: ὡς μηδ' ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι. Dieser Regel folgt auch Hippolytus, wie überhaupt der Abendländischen Sitte in der Osterfeier.

2) *Hippolytus als Schrifterklärer.* Hippolytus hält in seiner Schrifterklärung die Mitte zwischen der Alexandrinischen und Syrischen. In Alexandrien wurde die Erklärung beherrscht durch die Speculation, in Syrien, als benachbart dem Stammlande der heiligen Schrift, wurde Kritik und Grammatik mehr berücksichtigt. So geht Hippolytus bei Erklärung des Alten Testamentes wohl auf die Zeitverhältnisse ein; aber seine Zeit stand diesem schon zu fern, als dafs eine buchstäbliche Erklärung aller Stellen hätte genügen können, deshalb findet sich auch bei ihm die Allegorie. *De Antichr.* Cap. 15. sagt er, dafs die Prophezeiung 1 *Mos.* 49, 16. allerdings schon eingetroffen sey, aber dafs sie völlig eintreffen werde durch den Antichristen: Τὸ μὲν ἐπὶ τοῦ Σαμψὼν μερικῶς γεγένηται, τὸ δὲ καθόλου γενήσεται ἐπὶ τὸν Ἀντίχριστον. Als Verfasser eines *Chronicon* beschäftigte er sich viel mit der Zeitrechnung der Bibel, wie auch beim Ostercanon zu sehen ist, wo die Zeit des im A. T. gefeierten Pascha angemerkt ist. Das *Buch Daniel* erläuterte er, nach seinem eigenen Geständnisse, um die Zeit der Babylonischen Gefangenschaft zu bestimmen (vgl. Fabricius p. 278.). Die Erklärung der einzelnen Bücher diente somit verschiedenen Zwecken, theils auch um die Juden zu widerlegen, oder Heiden und Ketzer, theils um Fragen zu schlichten, die in der Kirche entstanden waren, oder um die Mitchristen zu trösten, also zum Angriff und zur Vertheidigung, zur Ermahnung und Lehre, zum Troste und zur Erhebung. Hippolytus ist der erste Exeget von Bedeutung im Abendlande, auch ist er nach Hieronymus, *Epist.* 84., *ad Pammachium,* nicht ohne Einflufs geblieben auf den Freund des Origenes, auf Ambrosius. Dafs aber der Letztere den Origenes ermahnt habe, auch Commentare über die Schrift zu schreiben, um dem Hippolytus nachzueifern, kommt durch die von Hieronymus (*de vir. illustr.*) mifsver-

standene Stelle des Eusebius, VI. 23., wo zu ἐξ ἐκείνου zu ergänzen ist: χρόνου. Hänell p. 57. giebt dieſs auch zu, meint aber, Origenes sey durch seine Reise nach Arabien, wo Hippolytus gewesen, zur Bibelerläuterung bestimmt worden. Allein da Hippolytus nach dem Vorigen nicht in Arabien war: so konnte des Origenes Reise dahin kein Anlaſs zur Bibelerklärung seyn. Jener benutzte die Septuaginta; daſs er aber, wie Hänell a. a. O. meint, auch Hebräisch verstanden, läſst sich aus dem Zusatze zu 1 *Mos.* 1, 7.: καὶ ἐγένετο οὕτως, nicht nachweisen; denn er kannte auch andere Uebersetzungen, deren es nach Augustin, *de doctr. Christ.* II. 11., im Abend- und Morgenlande eine groſse Zahl gab. Verstand Hippolytus jene Sprache wirklich: so würden sich wohl sicherere Spuren in seinen Schriften nachweisen lassen, zum Theil würde es durch andere Nachrichten eben der Seltenheit der Sache wegen im Abendlande überliefert seyn.

3) *Hippolytus als Vertheidiger des Christenthums.* Hippolytus vertheidigte das Christenthum gegen Juden und Ketzer. Jenen suchte er aus dem Alten Testamente zu beweisen, daſs Christus der erwartete Messias sey. Wie er gegen die Ketzer verfuhr, haben wir oben (S. 62) aus Photius, Cod. 121., gesehen, wo Hippolytus sagt, er sey dem Irenäus in Bekämpfung der Häretiker gefolgt, wie er denn aus ihm auch seine Dogmatik gröſstentheils entlehnte. Er suchte der Kirche auf alle Weise förderlich zu seyn, alle Angriffe von Auſsen abzuschlagen, innerhalb derselben die Ketzer zu besiegen, so wie den Muth und die Standhaftigkeit der Christen in den Verfolgungen aufrecht zu erhalten, wie aus dem Buche *de Antichristo* erhellt, worin er einem gewissen Theophilus Glauben zu behalten und Christi zu harren befiehlt.

Man kann nicht sagen, daſs Hippolytus, so weit wir ihn kennen, in einem Theile der Theologie ausgezeichnet gewesen sey. Als Verfasser des Ostercanons steht er an Kenntniſs der Sache den Alexandrinern weit nach; als Dogmatiker und Ketzerbekämpfer folgt er dem Irenäus auf den Fersen; als Schrifterklärer hat er weder die Genauigkeit der Syrer, noch die Tiefe der Alexandriner;

auch als Redner, so Viel sich urtheilen läfst, behauptet er nicht den ersten Rang: aber dafür war er auch mit Dionysius von Alex. und Anatolius zuerst Verfasser eines Ostercanons; kein Ausleger der Schrift hatte vor ihm in solcher Maafse die Arbeit ausgedehnt, und sein bewunderungswürdiger Fleifs, der Umfang seines Wissens und sein Eifer für die Kirche mitten unter den Verfolgungen machen ihn zu einem der ehrwürdigsten Kirchenlehrer seines Jahrhunderts.

Hippolytus schrieb den Nachrichten zufolge (vgl. Gieseler a. a. O.) gegen die Feinde der Montanisten. Er scheint von der Strenge jener Phrygischen Christen, gleich andern Lehrern im Abendlande, angezogen worden zu seyn. Auch die Nachricht des Prudentius a. a. O., dafs er eine Zeitlang *Novatianer* gewesen, weiset auf strenge Grundsätze hin; denn Novatian trennte sich mit einem Theile der Römischen Gemeinde von dem Bischof Cornelius, weil dieser die in den Verfolgungen Gefallenen in die Kirchengemeinschaft aufnahm. Berühmte Bischöfe, wie Cyprian und Dionysius von Alexandrien, hielten es mit Cornelius. Aber auch Novatian hatte seine Freunde. Hippolytus, so nahe bei Rom, konnte nicht wohl unthätig bei dem Streite seyn; er wandte sich zu der strengeren Partei, die sich auch in Phrygien mit den Montanisten vereinigte (vgl. Gieseler, I. 1, 319). Als aber allmälig die Kirche dem Cornelius beistimmte, kehrte auch Hippolytus zur Katholischen Kirche zurück. Vgl. Prudentius a. a. O.

§. 8.

Der Tod des Hippolytus.

1) *Die Art des Todes.* Hippolytus wird einstimmig von der Kirche Märtyrer genannt, von Hieronymus, Theodoret, Gelasius, dem *Chronicon Paschale,* den *Martyrologien*; doch ist am meisten auf Prudentius zu geben, der in Rom das Grab des Hippolytus sah und über seinen Tod, sein Begräbnifs und seine Verehrung umständliche Nachricht giebt.

In einer heftigen Christenverfolgung, welche besonders

stark die Hauptstadt und die Umgegend traf, wurde auch Hippolytus vor Gericht gestellt. Prudentius a. a. O.

39: *Sistitur insano rectori, Christicolas tunc*
Ostia vexanti per Tiberina viros.
47: *Protulerat rabiem Tyrrheni ad littoris oram,*
Quaeque loca aequoreus proxima Portus habet.

Der Bischof, als das Haupt der Christen (Vers 80), wird zum Tode verurtheilt, und weil er Hippolytus heifst, soll er eben so umkommen, wie sein bei den Griechen berühmter Namensgenosse, welcher durch Rosse zerrissen wurde.

85: *Ille* (der Richter) *supinata residens cervice: Quis, inquit,*
Dicitur? Affirmant, dicier Hippolytum.
Ergo sit Hippolytus, quatiat turbetque iugales,
Intereatque feris dilaceratus equis.

So stirbt Hippolytus des qualvollsten Todes. Seine Glieder werden ringsum zerstreut; doch sammeln die Christen die Ueberbleibsel, welche in der Nähe der Hauptstadt bestattet werden, wo sich später die Statue des Bischofs fand.

151: *Metando eligitur tumulo locus; Ostia linquunt;*
Roma placet, sanctos quae teneat cineres.
Haud procul extremo culta ad pomoeria vallo
Mersa latebrosis crypta patet foveis.

Der Bischof wurde von den Christen wie ein Heiliger verehrt. Zu seinem Grabe wallfahrtete man und geistig und körperlich Gebeugte erhielten dort Kraft und Genesung.

177: *Hic corruptelis animique et corporis aeger*
Oravi, quoties stratus, opem merui.
Quod laetor reditu, quod te, venerande sacerdos,
Complecti licitum est, scribo quod haec eadem,
Hippolyto scia me debere, Deus cui Christus
Posse dedit, quod quis postulet, annuere.

Der Dichter, ein Spanier, bittet dann den Bischof Valerian, den Todestag jenes Märtyrers, der in Rom gefeiert werde, auch in Spanien zu ehren:

233: *quem te quoque, sancte magister,*
Annua festa inter dinumerare velim.

Und so finden wir, dafs Hippolytus in diesem Lande besonders verehrt wurde. Die *Acta Sanct.* mens. Aug. T. III. p. 4. theilen einen Mozarabischen Hymnus mit, welcher nach der Meinung jener *Acta* auf den Soldaten Hippolytus geht (siehe oben S. 50 f.), aber dem Inhalte nach und dem Bisherigen zufolge auf den Bischof Bezug hat; denn es geschieht unter Anderm der Rosse Erwähnung, welche den Märtyrer zerrissen.

2) *Die Zeit des Todes.* Prudentius giebt an, Hippolytus sey eine Zeitlang *Novatianer* gewesen, darum kann er nicht vor dem Jahre 251 umgekommen seyn und mufs also die Decische Verfolgung überlebt haben. Hänell p. 9. meint, Hippolytus sey unter Maximin Märtyrer geworden; denn der Bischof sey vielleicht *(fuisse videtur)* der Freund des Origenes gewesen, folglich könne es seyn *(concludi liceat)*, dafs jener durch diesen mit dem Hofe und der Julia Mammäa bekannt geworden. Um so wahrscheinlicher *(divinari licet)* habe ihn der Kaiser Maximin, als seines Vorgängers bitterster Feind, getödtet, besonders da Hippolytus in dem Buche über den Antichristen die Römer hart mitgenommen habe. Aber von einer Freundschaft des Origenes und Hippolytus wissen wir Nichts, sondern es ist nur so Viel bekannt, dafs der Letztere in Gegenwart des Erstern in der Kirche einmal geredet (vgl. Hieronymus, *de viris illustr.* Cap. 61.), und um mit der Kaiserin Mutter bekannt zu werden, bedurfte es der Empfehlung des Origenes nicht, da dieser seinen Wohnsitz in Afrika und Asien hatte, Hippolytus aber nur einige Stunden von Rom entfernt wohnte. Der Thracische Bauer Maximin aber wird wenig Kenntnifs genommen haben von dem Buche des Hippolytus über den Antichristen, zumal da wir gar nicht wissen, ob es damals schon vorhanden war. Ueberdiefs warnt der Bischof im Eingange seiner Schrift, sie den Ungläubigen und Gotteslästerern mitzutheilen, und wir haben gar keinen Grund, anzunehmen, dafs diese an einen Einzelnen gerichtete Abhandlung, wenn sie damals wirklich schon geschrieben war, dem Kaiser oder seinen Creaturen zu Gesichte gekommen und des Hippolytus Mahnung und Bitte unbeachtet geblieben sey.

Es werden dann p. 8. drei Gründe angegeben, weshalb Hippolytus nicht bis zur Decischen Verfolgung gelebt haben könne.

1) Wenn er im Jahre 249 noch gelebt habe, so habe er müssen einsehen, wie schlecht sein Canón gewesen, und ihn dann verbessern. — Aber die Verbesserung kommt oft spät, wie die Einführung des Gregorianischen Calenders zeigt. Ferner wissen wir gar nicht, wie lange der Canon des Hippolytus im Gebrauche war, und von einer Berichtigung desselben durch ihn selbst wird Nichts berichtet; es konnte dieselbe auch ein Anderer übernehmen.

2) Hippolytus habe als Bischof in Arabien um das Jahr 244 an den Streitigkeiten des Beryllus zu Bostra Theil nehmen müssen. — Da aber nach dem Vorigen Hippolytus nicht in Arabien war: so fällt die Annahme von selbst.

3) Alexander, Bischof von Jerusalem, der im Jahre 251 gestorben, habe des Hippolytus Werke gesammelt, darum sey wahrscheinlich dieser damals schon todt gewesen. — Aber in der angegebenen Stelle des Eusebius (VI. 20.) steht nur, dafs in der von Alexander angelegten Bibliothek Schriften (von sämmtlichen Werken wird Nichts gesagt) des Hippolytus sich befinden.

Nach Prudentius ist Hippolytus während einer heftigen Christenverfolgung umgekommen. Wichtig ist noch die Bemerkung des Dichters, dafs der Todestag des Bischofs auf den 13. August fiel. An diesem Tage ist auch nach den *Actis Sanctor.* und den *Martyrologien* Hippolytus umgekommen, und zwar drei Tage nach dem heil. Laurentius. Demnach starb Hippolytus am 13. August 258, und es erscheint diefs um so gewisser, da neben jenem Heiligen sich auch die Grabstätte des Bischofs findet. So ist es also die Valerianische Verfolgung gewesen, welche, aufser dem Leben des Cyprian, Sixtus II. und des Diaconus Laurentius, auch dem Leben des greisen Hippolytus ein Ende setzte.

Zweiter Abschnitt.
Die Schriften des Hippolytus.

In diesem Theile können wir kürzer seyn, da nur die dunklen Stellen auf der Statue und von den Schriften die Bruchstücke, welche zweifelhaft erscheinen, näher untersucht zu werden brauchen. Alles Uebrige steht in der Sammlung des Fabricius. Einzelnes hat noch Angelus Majus in der *Veterum scriptorum nov. collect.* Vgl. Hänell p. 1 sqq.

§. 1.
Die undeutlichen Stellen auf der Statue und die Zahl der Schriften des Hippolytus.

Unvollständig liest man auf der Statue:

. . . . ΙΟΥϹ
. . . ΝΙΑϹ
. . . ΔΔΜΟΥϹ

Die verschiedenen Meinungen hierüber stehen bei Fabricius p. 79 sqq. Joseph Scaliger (*Hippol. Can. Pasch.* Lugd. Bat. 1595, dann im 7. Buche der zweiten und der folgenden Ausgaben seines Werkes: *De emendatione temporum*) meint, mit den Buchstaben *ΝΙΑϹ* seyen die Bufspsalmen angedeutet, *ψαλμοὶ μετανοίας*: allein es folgen sogleich die Psalmen dann unter dem: *ΔΔΜΟΥϹ*, was nach Aller Ansicht zu verstehen ist: *εἰς ψαλμούς*, und dann steht dort nicht ...*νοιας*, sondern ...*νιας*. Wir wissen aus Eusebius und Hieronymus, dafs Hippolytus über das *Hexaëmeron* geschrieben, darum ist am natürlichsten, zu lesen: *περὶ κοσμογονίας*. Das erste Wort kann nicht mit Stephan. le Moyne (*Varia sacra*, p. 989.) auf die Protoplasten (*ΠΡΩΤΟΠΛΑϹΤΟΥϹ*) bezogen werden; denn es steht dort nicht *ΤΟΥϹ*, sondern *ΙΟΥϹ*. Es geht wahrscheinlich auf die Juden (*ΙΟΥΔΑΙΟΥϹ*); denn gegen diese hatte H. geschrieben (Fabr. p. 218.). — *ΓΑϹΤΡΙΜΥΘΟΝ*. Scaliger liest: *ἐγγαστρίμυθον*, und mit Recht; denn nach Hieronymus schrieb Hippolytus *de Saulo et Pythonissa*. —*ωΔΑΙ ΕΙϹ ΠΑϹΑϹ ΤΑϹ ΓΡΑΦΑϹ*. Von diesen Worten

ist deutlich zu lesen: *εἰς πάσας γραφάς*. Das erste Wort soll auf der Tafel sehr undeutlich seyn; doch kann es nicht wohl länger seyn, als: *ᾠδαί*, sonst würde es weiter vorstehen, als die andern Buchstaben der sonst dort verzeichneten Schriften. Mehrere Erklärer wollen die Worte ändern. Hänell p. 15. läſst die Sache unentschieden. Doch scheint das undeutliche Wort nicht zweifelhaft seyn zu können. Hippolytus schrieb über die ganze heilige Schrift Erläuterungen, und so ist zu lesen: *TOMOI.* Das *IU* scheint der Rest der beiden ersten Buchstaben zu seyn und das *Δ* der Rest des *M.* So wäre der Sinn: *τόμοι εἰς πάσας γραφάς*, Commentare über die ganze heilige Schrift; denn Hippolytus commentirte fast jedes Buch der Bibel, und eine so umfangsreiche Arbeit konnte auf einem Verzeichnisse seiner Schriften nicht wohl ausgelassen werden.

Die sämmtlichen Schriften des Bischofs sind:

I. Chronologische.

1) Der *Canon paschalis.*
2) *Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα κατὰ (καὶ τὰ) ἐν τῷ πίνακι*, nach Hieronymus: *Ratio Paschae.*
3) *Chronicon.*

II. Exegetische. — *Commentare über die heilige Schrift.* Auf der Statue ist namentlich angeführt die Abhandlung *über das Evangelium Johannis und die Apocalypse*, so wie (1 *Sam.* 28) *über Saul und die Zauberin.*

III. Dogmatische, polemische, apologetische.

1) *Ueber den Antichristen.*
2) *Apostolische Tradition.*
3) *Homilieen* (vgl. Hieronymus a. a. O.).
4) *Gegen die Juden.* Hippolytus vertheidigt die Kirche gegen Ketzer und Heiden, und wird, da er so Viel über das Alte Testament schrieb, auch gegen die Juden sich ausgelassen haben; auſserdem theilt Fabricius ein Fragment aus solcher Schrift aus einem alten Codex mit.
5) *Gegen die Griechen* (besonders gegen Plato).
6) *Gegen alle Ketzereien.*
7) *Gegen Marcion.*
8) *Ueber das Gute und woher das Böse.*

9) *Ueber Gott und die Auferstehung des Fleisches.*
10) *Ueber die Gnadengaben.*
11) *Der προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν.*

Die untergeschobenen Schriften:

1) *Ueber das Ende der Welt.*
2) *Ueber die 12 Apostel.*
3) *Ueber die 70 Apostel.*
4) *Ueber eine Corinthische Jungfrau und einen gewissen Magistrianus.*

Hieronymus erwähnt aufserdem von ganz verloren gegangenen Schriften noch eine Abhandlung *über den Sabbat* und eine *über die Eucharistie* (*Epist.* 28., *ad Lucinium*).

Fabricius p. XXII. führt 38 Capitel von *Kirchencanones* an, die sich bei den Aethiopischen Christen finden sollen. Hänell p. 54. läfst die Aechtheit jener Capitel ungewifs, da Nichts, als die Titel daseyen. Allein schon das 13. Capitel: *de loco, quem summi reges aut principes tenebunt in templo,* kann nicht von Hippolytus seyn, da es noch keine Christlichen Kaiser gab, und es kann kein Gesetz seyn ohne die Sache, auf die es sich beziehen soll.

§. 2.

Ueber einzelne Schriften und Fragmente.

Ueber die chronologischen Schriften des Hippolytus hat am besten Ideler in seinem *Handbuch der Chronologie* II. 213 ff. geredet, daher weitere Bemerkungen über dieselben hier überflüssig sind.

Das Buch: *περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου* (Fabricius, Append. p. 4 sqq.), ist grofsentheils ein Plagiat aus der ächten Schrift *de Antichristo,* und erscheint als eine Homilie aus dem Mittelalter; sie mag in dieser Gestalt das Werk eines Mönches seyn, der den Inhalt nach dem Wasserstande der Zeitorthodoxie gemessen hat. Das erste Capitel der Schrift des Hippolytus, als Einleitung und Dedication an den Theophilus, konnte der andere Verfasser nicht gebrauchen; aber schon der Anfang des zweiten Capitels ist wörtlich abgeschrieben, auch das *γάρ,* welches in dem Plagiate gar keinen Sinn hat, ist nicht ausgeblieben.

Aus der Schrift: *Ueber Gott und die Auferstehung des Fleisches*, theilt Fabricius p. 244. ein Fragment mit, welches Anastasius Sinaita aufbewahrt habe. Hänell p. 50. nimmt auch das Fragment für ächt, im Widerspruche mit p. 48. und 61., wo als Lehre des Hippolytus die oben (S. 65) angegebene und mit Irenäus übereinstimmende angegeben war. Aber im Fragmente heifst es, die Menschen würden nach der Auferstehung eine Natur haben, verschieden von der jetzigen: *Τοιοῦται οὐσίαι εἰσὶν ἥ τε τῶν ἀγγέλων ἥ τε τῶν ψυχῶν, τῶν ἐκ σωμάτων ἀπηλλαγμένων, — καὶ ἀλλότριαι τῆς ὁρωμένης* u. s. w. Somit erscheint das Stück als unächt, oder der Verfasser hätte sich durch die Bibelstelle, welche er anzieht, bewegen lassen, von seiner wahren Meinung, als welche die oben genannte erscheint, an jener Stelle abzugehen.

Das Fragment *gegen Noëtus* (Fabricius p. 235 sqq. und Vol. II. p. 5 sqq.) hält Hänell p. 43. für ächt, und er zieht daraus am Schlusse seiner Abhandlung gröfstentheils den Lehrbegriff des Hippolytus. Aber

1) Verdacht gegen die Aechtheit verräth der Ton der ganzen Rede. Es ist eine Homilie, und so führt sie auch den Titel: *Homilia de Deo uno et trino.* Oft wird ein Einzelner angeredet, oft die ganze Gemeinde durch *fratres.* Im Anfange wird geredet von den *discipulis cuiusdam Noëti,* als ob Noëtus so unbekannt gewesen. Nur vor einem gemischten Publicum pafst der Ausdruck, die ganze Form der Rede aber gewifs auf Hippolytus nicht.
2) Von Noëtus selbst heifst es: *qui fuit non multo ante.* Nach Epiphanius fällt die Ketzerei des Noëtus in die Mitte des 3. Jahrhunderts, und schon um das Jahr 222 war Hippolytus Schriftsteller. Daher konnte es nicht heifsen: *qui fuit non multo ante,* da Beide Zeitgenossen waren und vielleicht der Bischof noch älter war, als der Ketzer.
3) Gleich darauf heifst es von den Clerikern, die den Noëtus aus der Kirche stiefsen: *Haec cum beati presbyteri audirent* u. s. w. Aber selbst wenn Hippolytus die Schrift gegen den Noëtus kurz vor seinem

Ende verfaſst hätte: so konnte er die in Smyrna versammelt gewesenen Geistlichen nicht wohl nennen: *beati*, da ohne Zweifel noch manche von den Versammelten lebten.

4) Cap. 17. heiſst es: Θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονὼς πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος. Dieser Zusatz setzt ohne Zweifel die Arianischen Streitigkeiten voraus. Hänell p. 46. meint, der Verfasser würde wegen anderer Ausdrücke verketzert worden seyn. Aber es kam hier darauf an, die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist, besonders der beiden Ersten, gegen die Patripassianer darzulegen.

An welche Person der προτρεπτικός des Hippolytus gerichtet sey, darüber schwanken die Meinungen zwischen der Julia Mammäa, der Mutter des Severus, und der Severa, der Gemahlin des Philippus Arabs. Was Hänell jedoch für die erstere Meinung p. 51. anführt, ist nicht schlagend, und der Grund, die Mutter des Kaisers Alexander Severus sey nicht bei ihrem Namen Julia Mammäa genannt, weil „Mammäa" eine gehässige Beziehung auf *Mammon*, den Gott der Reichthümer, hätte haben können, ist ungereimt. Als die Bildsäule in Rom gesetzt wurde, war das Heidenthum vernichtet und die Christen glaubten an keinen Gott der Reichthümer. Und wozu soll man, wie Hänell will, Mammäa aus dem Punischen ableiten, da das Griechische: μαμμαία, die Mutter, ganz nahe liegt? Theodoret meint, Hippolytus habe an eine βασιλίδα geschrieben: aber eine Kaiserin war Julia Mammäa nicht. Eher ist daher wohl die Severa, die Gemahlin des Philippus Arabs, gemeint, an die auch Origenes nach Eusebius (VI. 36.) ein Schreiben richtete.

III.

Umrifs der Geschichte der musikalischen Oratorien bis auf Händel.

Von

D. Gottfried Wilhelm Fink,

öffentlichem Lehrer der Musik an der Universität zu Leipzig.

Je weniger Genaues über diesen Gegenstand, einen Theil des kirchlichen Cultus, oder auch wohl musikalischer Unterhaltung, bisher veröffentlicht worden ist, um so mehr darf ich hoffen, mit einer *übersichtlichen* Auseinandersetzung des Wesens und der Geschichte von Musikwerken dieser Art etwas Erwünschtes oder doch Nützliches zu liefern.

Der Ausdruck *Oratorium*, sobald wir nicht Betsaal, Kapelle, oder irgend einen Ort, wo Heiligenbilder und Altäre aufgestellt worden waren, vor denen Gebete verrichtet werden sollten, sondern eine gewisse Art von Musikwerken darunter verstehen, ist ein so allgemeiner und darum unbestimmter, dafs sich daraus Nichts weiter ergiebt, als was wir unter Erbauungsmusik zusammenzufassen haben. Solcher allgemeinen Ausdrücke, die an sich zu keinem bestimmten Begriffe führen, giebt es in der Tonkunst so viele, dafs wir derselben hierin einen nachtheiligen Vorzug vor allen andern Künsten einräumen müssen. Welche Allgemeinheit liegt z. B. in den Ausdrücken: *Cantate, Sonate, Symphonie* u. s. w. Die besondere Bedeutung mufs also erst hineingelegt werden. Es ist daher kein Wunder, dafs das Schwankende im Ausdrucke oder das zu viel Umfassende eine Unsicherheit der Bedeutung hervorruft, die sich bald in einer und derselben Zeit nicht blofs unter verschiedenen Völkern, sondern auch unter verschiedenen Individuen, bald und noch mehr in verschiedenen Zeiten auffallend umgestaltet. Die richtige Erklärung solcher und anderer Ausdrücke ist folglich nicht im Worte selbst, sondern stets in der Geschichte

zu suchen. Verschiedene Zeiten ändern die Begriffe oft so bedeutend, dafs man zu ganz falschen Ansichten gelangen müfste, wenn man eine Zeit mit der andern verwechseln wollte. Bei der Frage, wie vor Allem die Musik zu solchen vieldeutigen Ausdrücken kommt, haben wir uns nicht zu verweilen. Am meisten liegt es in der Sprache, welche die Tonkunst spricht, in der Sprache des Gefühls, deren Veränderung immer durch die Richtung herbeigeführt wird, die sich in irgend einer Zeit, ja, in irgend einem Lande geltend macht. Ueberall darf festgehalten werden, dafs da, wo sich ein höherer Begriff mit einem an sich vieldeutigen Ausdrucke verband, die Kunst selbst in diesem Bereiche sich höher hob, als anderwärts, wo ein niedrigerer Begriff in demselben Ausdrucke noch festgehalten wird. Die Erkenntnifs des Wechsels und der Art und Beschaffenheit dieses Wechsels in solchen allgemeinen Kunstausdrücken ist die Geschichte selbst. Je besser und tiefer man diese Geschichte kennt, desto bestimmter wird man auch den Grund finden, der irgend eine besondere Bedeutung eines solchen allgemeinen Ausdrucks hervorrief, und desto klarer wird das Ineinandergreifen der verschiedensten Lebensverhältnisse sich vor Augen stellen, enthüllen und zu einem in sich geordneten, dem Leben der Zeiten treu entsprechenden Bilde gestalten, das die Hauptgruppen richtig und sicher von den Nebengruppen unterscheidet. Ohne Hinzuziehung der Geschichte der Kunst und namentlich der Tonkunst wird dieser klare Blick nur sehr selten, vielleicht nie gewonnen, weil die Gefühlsrichtung irgend einer Zeit nicht geringern Einflufs auf die Gestaltung des Lebens haben kann, als ihn die Denkrichtung hat, die mit jener in der anerkanntesten Wechselwirkung stehen mufs. — Wo daher die Kunstgeschichte, vor Allem die Geschichte der Tonkunst so sehr hintangesetzt wird, wie diefs in der Regel unter den Meisten noch jetzt der Fall ist: da kann auch das Verhältnifs des ganzen, wahren Lebens unmöglich so rein gefafst werden, als es geschehen würde, wenn man von dieser Einseitigkeit zurückkehren und der Geschichte der Tonkunst ihren Antheil an reeller Geistesbildung thatsächlich einräumen wollte, was jetzt noch im Allgemeinen unter die frommen Wünsche gerechnet werden mufs. — Diefs Alles, und noch Mehr, wird sich in der kurzgefafsten Geschichte des musikalischen Oratoriums unbezweifelt erhärten.

Die Veranlassung zur Einführung dieses unbestimmten Namens für die genannte Gattung musikalischer Dichtwerke

gab allerdings **Philipp von Neri**, der Stifter der Priester des *Oratoriums*. Nur geschah diefs ganz ohne seine Schuld, ja, ohne seine Absicht. Indem er durch geistliche Gespräche und körperliche Bufsübungen nach Art seiner Zeit die Menschen zur Besserung führen wollte, versäumte er bekanntlich kein Mittel, dem er Kraft zutraute, die Sinne der Menschen zu rühren und ihnen dadurch seine Anstalt lieb und anziehend zu machen. Unter Anderm hatte er auch die Musik und namentlich den Gesang, den die Kirche von jeher gepflegt und einer bevorzugten Aufmerksamkeit gewürdigt hatte, zur Verherrlichung seiner Bufs- und Betstunden aufgenommen. Eben so fromm, als klug und scharfsichtig, konnte er keine andere Art der Tonkunst wünschen, als die von der einen Seite her die Gemüther der Menschen seiner Zeit lebhaft ansprach, also in jener Zeit und ihrer Gefühlsrichtung wurzelte, von der andern Seite her aber auch geeignet war, seinen Hauptzweck fördern zu helfen. Er hielt sich demnach an die vorzüglichsten und beliebtesten Tonsetzer seiner Zeit, denen er für seinen Zweck geeignete Texte verschaffte. Je mehr diese Werke der Dichtkunst und der Musik in besondern Gesängen die Theilnehmer an seinen Erbauungsstunden befriedigten, desto lieber mufste ihm das Hülfsmittel werden. Als sich nun seine Gesellschaft im Jahre 1574 ein eigenes *Oratorium* oder einen eigenen Betsaal erbaute, waren diese frommen Erbauungsgesänge bereits zu einem wesentlichen Theile der Bekehrungsanstalt geworden, die eines immer zunehmenden Beifalls sich erfreuete, so dafs sie sich von Rom aus seit dem Jahre 1586 in viele andere Städte Italiens verbreitete. Das Wort *Oratorium* hatte also durch **Neri** seinen Grundbegriff nicht im Geringsten verändert; es war, wie früher, nichts Anderes, als das Bethaus, wo die geistlichen Uebungen zur Besserung der Seelen gehalten wurden. Nirgends lesen wir, dafs es dem Stifter der Väter des Oratoriums eingefallen sey, seine zu den Besserungsmitteln gehörenden Gesänge vorzugsweise Oratorien zu nennen, vielmehr waren und blieben sie nur ein einzelner Theil der gesammten Einrichtung, der seiner Wirksamkeit wegen in Ehren gehalten wurde. Je mehr aber diese Gesänge den Theilnehmern gefielen, je mehr Viele hauptsächlich dadurch angezogen wurden, desto mehr wurde es späterhin, als die Musik immer gröfsere Liebe der Menschen sich erworben hatte, Sitte, um dieser Gesänge willen die Anstalt zu besuchen, welche sich dadurch immer einflufsreicher und wichtiger machte, wenn auch keinesweges dadurch allein.

Da nun aber die Liebhaber der Musik, die hauptsächlich um jener Gesänge willen kamen, so gut, als Andere, bei dem allgemeinen Ausdrucke verharrten: „Wir gehen in's Oratorium“: so kam es nach und nach dahin, dafs man unter *Oratorium* auch vorzugsweise jene frommen Gesänge verstand, die in den Betsälen der Bekehrungsanstalt vorgetragen wurden. — Diefs ist der einfache und klare Verlauf der Sache, woraus sich ergiebt, dafs es nicht Neri, noch die Väter seines Oratoriums waren, welche die besondere, untergeordnete Bedeutung des Wortes herbeiführten, sondern die eigene Richtung der Zeit, in welcher sich solche Gesänge hoben, da sie gerade die Musik vorzugsweise begünstigte und durch sie angelockt wurde, ohne dafs dadurch den übrigen Einrichtungen ihre Zweckmäfsigkeit für die Zeit abgesprochen werden darf. Im Gegentheil gab Eines dem Andern Gehalt und Werth, doch augenscheinlich so, dafs der Musik, die damals in Italien Aller Herzen erfüllte, der gröfste Antheil beigemessen werden mufs.

Durch den zufällig in jener Zeit liegenden Erfolg, den die ganz natürliche Aufnahme des frommen und zeitgemäfsen Gesanges in die Anstalt Neri's herbeigeführt hatte, haben sich nun in spätern Zeiten sehr namhafte Schriftsteller verleiten lassen, dem Stifter der Väter des Oratoriums, der mit seiner Berücksichtigung des Gesanges nicht Mehr und nicht Weniger that und wollte, als was ein kluger und hellsehender Mann zur Erreichung seines Zweckes thun und wollen kann, ungleich Mehr anzudichten, als ihm jemals in den Sinn gekommen war. Man hat den Neri in offenbarster Uebertreibung, die sich auf Nichts, als auf eitlen Schein stützt, geradehin zum *Erfinder des musikalischen Oratoriums* gemacht. Diese grundlose Annahme ging nicht einmal von dem Lande aus, in welchem Neri zuvörderst wirkte, nicht von Italien, das übrigens seinen geehrten Männern sonst nur zu gern und zu oft in den überspanntesten Ausdrücken Ehrennamen giebt, die sich nicht im Entferntesten rechtfertigen lassen, sondern von Frankreich, welches bekanntlich in der Hochstellung des frommen Neri Italien bei Weitem überbot. Man weifs es, dafs es Ludwig XIII. und seine Mutter waren, die nicht eher ruheten, als bis der gefeierte Mann seiner frommen Verdienste wegen 1622 heilig gesprochen wurde. Bei dieser Verehrung Neri's, vorzüglich in Frankreich, war es daher auch ganz in der Ordnung, dafs Castil-Blaze in seinem Buche: *De l'Opéra en France* (Paris, 1820. 2 Voll. 8. 2. Aufl. 1826), dem Neri die Erfindung der

musikalischen Oratorien ohne Weiteres zusprach. Dieser Ausspruch fand nun nicht blofs in Frankreich, sondern auch in Italien und in Deutschland solchen Glauben, dafs er zur herrschenden Meinung, wenigstens für eine Zeit, wurde, ja, dafs er es im gewöhnlichen Leben wohl noch ist, ob ich auch bereits an drei Orten *) das Falsche dieser Behauptung durch Gründe widerlegt habe, die bisher nicht einmal angefochten, viel weniger widerlegt worden sind. Zur Verbreitung dieser irrigen Meinung in unserm Vaterlande hat unstreitig Friedrich Rochlitz im vierten Bande seines angenehmen und viel gelesenen Buches: *Für Freunde der Tonkunst* (Leipzig, 1832), S. 117 ff., das Meiste beigetragen. Hier wurde nicht allein der Ausspruch des genannten Franzosen wiederholt, sondern noch mit dem Zusatze begleitet, Philipp Neri habe die damals in Italien erfundene und beim Volke sehr bald beliebt gewordene Oper für seine Zwecke benutzt und die grofse Wirkung derselben zum Besten des Religiösen verwenden wollen. Dabei sind noch von nicht Wenigen, so bekannt auch das Leben Neri's ist, falsche Jahrzahlen gesetzt worden, zum Beweise, wie unvorsichtig man hier zu Werke gegangen war. Sogar der sonst genauere Peter Lichtenthal, ein nach Mailand übergesiedelter Deutscher, stellt mit Andern in seinem *Dizionario e Bibliografia della Musica* (Milano, 1826. 8.), 2. Band S. 78 unter dem Artikel *Oratorio*, Neri's (vermeintliche) Erfindung oder Einführung des Oratoriums in's Jahr 1548, was mindestens, wäre die Sache selbst richtig, zehn Jahre später gesetzt werden müfste, da Neri erst 1558 die Hieronymuskirche in Rom zu seinem Besserungswerke erhielt. Hatte er aber früher keine Kirche zu seinem Gebrauche: so fällt die Verwendung der weltlichen Musik für Kirchenzwecke von selbst so lange weg, bis er kirchliche Einrichtungen treffen konnte. — Wenn nun noch erklärt wird, Neri sey durch die Einführung und durch das schnelle Beliebtwerden der Oper auf den Gedanken gebracht worden, etwas der Oper Aehnliches in seiner Bekehrungsanstalt herzustellen: so müfste diefs nothwendig erst nach 1600 geschehen seyn, da von denselben Männern die Einführung der weltlichen Oper, die bei ihnen geradehin sogar die Erfindung derselben heifst, erst 1600 gesetzt wird. — Die Widersprüche, die jene Annahmen mit

*) *Allgem. musikal. Zeitung*, 34. Jahrgang (Leipzig, 1832. 4.) N. 47 S. 780 ff., *Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber*, unter *Oratorium*, und G. Schillings *Universal-Lexicon der Tonkunst*, 5. B. (Stuttgart 1837. 8.) S. 259 ff.

sich bringen, liegen am Tage; sie vermehren sich sogar noch durch anderweitige Berichte derselben Männer, von denen jene Meinungen verbreitet wurden. So meldet uns z.B. Castil-Blaze selbst, und dieses Mal ganz richtig, dafs schon im Jahre 1480 in Rom auf einem eigens dazu erbauten beweglichen Theater ein musikalisches Stück: *La Conversione di San Paolo*, aufgeführt wurde. Um jedoch dem Neri die Erfindung der musikalischen Oratorien zu retten, hilft er sich damit, dafs er jene wirklich zur Aufführung gekommene *Bekehrung des heiligen Paulus* nicht für ein Oratorium, sondern für eine Oper gehalten wissen will. Nimmt man diefs an: so folgt doch klar, dafs geistliche Opern viel eher, als weltliche dawaren; man hätte demnach nicht fortfahren sollen, die weit spätere kunstgelehrte Gesellschaft in Florenz für die *Erfinderin* der Oper auszugeben. Entweder mufste dem Castil-Blaze hierin widersprochen und die *Bekehrung des Paulus* für ein Oratorium und für keine Oper gehalten, oder die Einführung der Oper viel früher, als die des Oratoriums gesetzt werden. Beides hat man nicht gethan und so hat man in Beidem Unrecht. — Mufs es nicht schon jetzt Jedem einleuchten, dafs sowohl die Oper als das Oratorium in Allem, was hauptsächlich zu beiden gehört, schon lange vor der gewöhnlich angenommenen Erfindung derselben thatsächlich vorhanden waren? — Ausführlicher habe ich über diese Gegenstände in meinem Buche: *Wesen und Geschichte der Oper* (Leipzig, 1838), gehandelt, worauf ich verweise.

Der Stifter der Väter des Oratoriums ist also ganz unschuldig zu der Ehre gekommen, Erfinder der musikalischen Oratorien zu heifsen. Nicht eine einzige Stelle irgend einer Quellenschrift findet sich, die Mehr aussagte, als: Neri nahm, wie Viele vor und nach ihm, die damals herrschende Musik unter die Mittel auf, seine Betstunden wirksamer und den Menschen angenehmer zu machen; er bekümmerte sich dabei weit mehr um die seinem Bekehrungswerke entsprechenden Worte, als um die Musik selbst, von welcher er nur jene Wirksamkeit forderte, die seine Richtung verlangte. Eben so wenig findet sich auch nur ein einziges glaubwürdiges Zeugnifs, dafs Neri selbst die in seinen Betstunden zur Erbauung angewandte Musik *Oratorium* genannt habe. Im Gegentheil war damals dieser Ausdruck zur Bezeichnung eines Musikwerkes noch gar nicht gebräuchlich und mufs erst einer viel spätern Zeit beigemessen werden, was im Verfolge der Sache sich klar ausweisen wird.

Wie nun aber überall ein Irrthum leicht einen andern

erzeugt, so auch hier. Da man einmal den frommen Neri grundlos zum Erfinder der musikalischen Oratorien gemacht hatte: so glaubte man zu noch grösserer Ehre des Mannes auch noch weiter gehen zu müssen. Man überredete sich, jener von Neri in seinem Betsaale oder Oratorium gepflegten Gesangesmusik einen ganz eigenen, von dem damals herrschenden abweichenden und von dem Heiligen selbst angeordneten Musikstyl, aus welchem dann in der Folge der Oratorienstyl hervorgegangen sey, zuzuschreiben. Nur ist leider auch diese Nichts weniger als glückliche Annahme so völlig ohne Beweis hingestellt worden, dass die Erfinder dieses Glaubenssatzes nicht einmal die wirklich vorhandenen Aussprüche einiger, freilich um etliche Jahrhunderte späterer Mönchsschriftsteller, welche ungefähr ein Aehnliches versichern, für ihre Meinung benutzten. Wir werden jedoch sogleich sehen, dass auch auf diese Zeugnisse Nichts zu bauen ist. Läge uns auch nur ein einziges Musikstück vor, das in Neri's Oratorium bewiesener Maassen zu Gehör gebracht wurde: so wäre damit das Ueberzeugendste gewonnen. Wir werden jedoch auch auf anderm Wege zur Begründung der Nichtigkeit jener Behauptung gelangen. Wir stützen unsern Beweis der Falschheit jener Angabe auf Giovanni Pierluigi da Palestrina, der, als geehrtester Componist der Zeit Neri's, nicht Weniges für das Oratorium des frommen Mannes schrieb. In Palestrina's Wirksamkeit für diese fromme Anstalt müsste sich folglich, wäre jene Annahme richtig, am deutlichsten zeigen, was es mit dem von Neri veranlassten eigenthümlichen Musikstyle für eine Bewandtniss habe. Zum Glück sind wir auch über Palestrina's Wirksamkeit so gründlich und zuverlässig sicher unterrichtet, als man es nur wünschen kann. Der Abt Giuseppe Baini, berufen durch seine ungemeine Liebe zu dem verehrten Tondichter und durch seine Stellung ganz einzig dafür begünstigt als Sänger und Director der Päpstlichen Kapelle, hat fast sein ganzes Leben lang keine Mühe und keine Kosten gescheut, Palestrina's sämmtliche Werke, Gedrucktes und Ungedrucktes, zu sammeln. Ihm, dem, bevorzugt vor allen Andern, alle Hülfsmittel zu Gebote standen, liegt ein solcher Schatz von Compositionen jenes gefeierten Tonsetzers vor, dass die Welt die Kosten des Druckes viel zu bedeutend findet, als dass es ein unternehmender Mann wagen möchte, sie in's Leben zu stellen, nicht einmal auf Subscription. Dieser Baini hat uns nun bekanntlich mit folgendem wichtigen Werke erfreut: *Memórie storico-crítiche della Vita e delle Opere di Gio-*

vanni Pierluigi da Palestrina, Cappellano cantore, e quindi compositore della Cappella Pontificia, Maestro di Cappella delle Basiliche Vaticana, Lateranense e Liberiana, detto il Principe della Musica; compilate da Giuseppe Baini, Sacerdote Romano, Cappellano Cantore e Direttore della stessa Cappella Pontificia. 2 Volum. Roma, della Società tipografica. 1828. — Das Werk ist bekanntlich dem Sinne und den Hauptsachen nach übersetzt, oder vielmehr treu und trefflich, mit Wegschneidung vieler blofs rednerischen und andern Längen, bearbeitet und mit Bemerkungen versehen worden von Franz Sales Kandler, herausgegeben und mit eigenen Anmerkungen bereichert von R. G. Kiesewetter*). — In den beiden starken Quartbänden des Originals hat nun Baini eine Schwärmerei für Palestrina bewiesen, die wohl öfters zu Viel, nie zu Wenig zum Preise des Gefeierten vorbringt. Unter Anderm hat er uns von seinem Ideal glauben machen wollen, Palestrina habe in allen seinen verschiedenartigen, immer erhabenen Compositionen *zehn verschiedene Style* entwickelt. Natürlich sind die Beschreibungen dieser zehn Style bei aller Anstrengung so ausgefallen, dafs oft genug der ganze Unterschied nicht in der Sache, ja, kaum im Sinne der Worte, nur im anders gewendeten Ausdrucke liegt. Allein von einem eigenen Style, der Palestrina's Compositionen für Neri ausgezeichnet oder nur einigermafsen abgemarkt hätte, ist auch nicht im Entferntesten die Rede, so sehr Baini selbst sogar nach dem geringsten Scheine irgend einer Verschiedenheit hascht und solche sieht, wo keine zu sehen ist. Wäre auch nur die kleinste Abweichung vom gewöhnlichen Style Palestrina's darin aufzugrübeln gewesen: so hätte uns Baini zuverlässig Mehr davon berichtet, als wir fassen würden. Da er aber die Compositionen Palestrina's für Neri kennt und doch Nichts von einem besondern Style der Art berichtet: so ist ganz gewifs keiner vorhanden, oder Palestrina müfste sich hartnäckig gegen Neri's Wünsche und Ansichten aufgelehnt haben, was von der einen Seite nicht in Palestrina's Character und von der andern nicht in Neri's Wesen lag,

---

*) *Franz Sales Kandler, über das Leben und die Werke des G. Pierluigi da Palestrina, genannt der Fürst der Musik, Sängers, dann Tonsetzers der päpstlichen Kapelle, auch Kapellmeisters an den drei Hauptkirchen Roms. Nach den Memórie storico-critiche des Abbáte Giuseppe Baini, Sängers und Directors der päpstlichen Kapelle, verfaſst und mit historisch-kritischen Zusätzen begleitet. Nachgelassenes Werk, herausgegeben, mit einem Vorworte und mit gelegentlichen Anmerkungen von R. G. Kiesewetter.* Leipzig, 1834. 8.

der ohne allen Zweifel kein Tonstück hätte zu Gehör bringen lassen, was er nicht für zweckmäfsig erkannt und seiner Einrichtung für zuträglich gehalten hätte. — Und so ist es denn mit der eigenen Musikgattung, die Neri in sein *Oratorium* eingeführt haben soll, Nichts, gerade eben so, als es mit seiner *Erfindung* der musikalischen Oratorien Nichts ist. Der Ausdruck *Oratorium,* die glückliche Verbreitung und die bürgerliche Wichtigkeit des in ganz anderm Sinne so genannten Oratoriums Neri's, endlich die oft übertriebene Verehrung des frommen Mannes haben jene grundlosen Behauptungen um so eher erzeugt, je wahrer es ist, dafs die Vorliebe vieler Menschen sowohl zu Neri's Oratorium oder Betsaal, als auch zu der in demselben, wie in andern, aber weniger beachteten Kirchen, gepflegten frommen Musik den Namen *Oratorium* auf kirchliche Musik im Allgemeinen, in der Folge, und zwar erst im 17. Jahrhunderte, auf eine besondere Art kirchlicher Tonwerke, jedoch nicht zum Vortheile der Sache selbst, die nun dadurch eine Nichts sagende Benennung erhielt, übertrug.

Es ist sonderbar, wenn auch nicht unbegreiflich, dafs vorzüglich in Dingen der Musik das Falsche, sobald es sich mit dem Auffallenden verbindet, sich weit schneller und allgemeiner Bahn bricht, als das Wahre. Diese Erscheinung wiederholt sich auch in unserm Falle. Der wahre Ursprung derjenigen Musikwerke, die späterhin (erst im 17. Jahrhunderte) *Oratorien* genannt wurden, war nicht unbekannt; mehrere Männer hatten das Richtige, nur nicht immer entschieden genug, ausgesprochen, waren aber zurückgedrängt, zum Theil auch gar nicht beachtet worden. Lichtenthal selbst hatte in seinem angeführten Buche im Verfolge der Sache bemerkt, dafs Andere den Ursprung der Oratorien bis auf die Zeiten der Kreuzzüge zurückführen. — Auch Friedrich von Blankenburg berichtete in seinen *litterarischen Zusätzen zu Sulzers allgem. Theorie der schönen Künste,* B. 2 (Leipzig, 1797) S. 480 f., dafs die Oratorien eine Art von Fortsetzung der *Mysterien* seyen, die von Pilgern und andern Christlichen Darstellern auf Strafsen, Kirchhöfen und in den Kirchen selbst aufgeführt worden und mit Gesang verbunden gewesen. Spielte auch in Wahrheit der Gesang nicht immer eine Rolle dabei, viel weniger alle Mal eine bedeutende: so wurde er doch in den allermeisten Mysterien mit Vorliebe verwendet. Musik im Allgemeinen fehlte dagegen nie, es wäre denn in manchen klösterlichen Comödien (deren Beliebtheit bekannt ist), die zwar durch die Mysterien lebhafter an-

geregt wurden, aber doch keine eigentlichen Mysterien waren, auch ganz andere Zwecke, oft genug kirchlich-politischer Art, hatten. Sie sind daher nur als ein Nebenzweig der Mysterien zu betrachten, die nicht selten von den Geistlichen sogar zur Unterdrückung oder doch Umbildung der eigentlichen Mysterien gefördert wurden. Jene Mysterien stellten bekanntlich irgend einen Theil der heiligen Geschichte vor, namentlich irgend einen Haupttheil des Lebens Jesu. Zu diesen volksthümlichen Darstellungen gehörten aber stets Mummereien, theatermäfsige Verkleidungen, Tänze, Pantomimen, Aufzüge, Gruppirungen, Gesang, Instrumentalmusik, Erzählungen gereimter und ungereimter Art. Gröfstentheils waren Musik und Tanz dabei die Hauptsachen; Possenhaftigkeit durfte nicht fehlen. Wie sehr sie gewöhnlich in Unanständigkeit ausarteten, wollen wir hier eben so wenig durch Beispiele erhärten, als wir uns mit dem ganzen Systeme dieser in mancherlei Unterabtheilungen gebrachten Mysterien oder *Ludi* (*Laudi spirituali*) befassen wollen. Wie diese scenischen Volksergötzungen, die irgend eine Biblische, oder doch fromme, jedoch zu Scherz und Kurzweil gemifsbrauchte Grundlage hatten, offenbare Vorspiele zu künftigen Bühnenvorstellungen gewesen, habe ich ausführlich in meinem Buche: *Wesen und Geschichte der Oper*, nachgewiesen. Namentlich gab es in Rom und in Paris ordentliche Theater zur Aufführung solcher Mysterien, der wandernden Theater auf Strafsen und Marktplätzen nicht zu gedenken.

An Volksliebhabereien, die so manches Jahrhundert hindurch gegen alle Beseitigungsversuche der Geistlichen, der Päpste und vieler Concilien sich nicht blofs erhalten, sondern sogar verbreitet und vermehrt hatten, scheiterte alle Gewalt. Man war daher auch wirklich nach und nach zu der Ueberzeugung gelangt, man müsse eine gar nicht mehr auszurottende Sache durch kluge Veredlung zum Guten zu wenden suchen. Etwas Aehnliches wenigstens that auch Neri, der kein Mittel unbenutzt lassen wollte, das Volk in sein *Oratorium* oder in seinen Betsaal zu ziehen. Er liefs sich geistliche Gespräche dichten, z. B. *Christus und die Samariterin, Tobias und der Engel*, welche nun, um sie eindringlicher zu machen, so gut als möglich in Musik gebracht wurden, wie sie damals herrschend und beliebt war, nicht in eine besondere, eigenthümliche, die von ihm der Hauptsache nach etwa angegeben worden wäre. Aber auch diefs hatten vor ihm schon Mehrere gethan, nur Jeder nach seiner besondern Einsicht und seinem Zwecke gemäfs. Im Ganzen ist jedoch fest-

zuhalten, dafs es weit mehr die allgemein um sich greifende Lebensbildung, als irgend ein Mann war, der das Auflodern eines bessern Geschmackes herbeiführte. Je mehr die Wissenschaften wieder auflebten; je höher sich der Bürgerstand durch Handel und Wandel in Wohlhabenheit versetzt hatte: desto bessere Unterhaltung forderte man auch, wie natürlich, von den Künsten, die von einer regsamer gewordenen Menschenwelt zu ihrem Vergnügen immer mehr in Anspruch genommen wurden. Nichts aber war seit langer Zeit beliebter, als jene scenischen Spiele, wie sie aus den Mysterien hervorgegangen waren. Theatervergnügen wünschte man. Hatte sich doch der Cardinal Raphael Riario durch Dichtung der *„Bekehrung des heil. Paulus“*, die in Musik gesetzt wurde (wie man annimmt, von Francesco Beverini), und durch glänzenden Aufbau eines für Aufführung seines Stückes auf seine Kosten und seine Angabe hergestellten Theaters auf dem Markte zu Rom bereits 1480 so beliebt gemacht, dafs er von Joh. Sulpitius in der Dedication seiner Ausgabe des Vitruv (ohne Angabe des Ortes und des Jahres, zu Rom, um 1486, in Kleinfolio) hoch belobt und „der Erste in der Tragödie“ genannt wird, „die wir zur Ermunterung der Jugend in dieser Zeit zuerst spielen und singen gelehrt haben *(Tu enim primus Tragoedie, quam nos juventutem excitandi gratia et agere et cantare primi hoc aevo docuimus)*; denn Rom hatte viele Jahrhunderte lang keine. solche Action gesehen“. Im Vorbeigehen sey erwähnt, dafs auch dieses, wenn auch glänzende Theater nur ein bewegliches war, und dafs man ein stehendes Theater von dem Cardinal wünschte, was das Andenken des geistlichen Herrn auf ewige Zeiten gesegnet machen werde. Das Genauere auch darüber in meinem angeführten Buche über die Oper. Wenn dagegen unser fleifsiger Forkel in seiner *Geschichte der Musik*, 2. B. (Leipzig, 1801) S. 712, von dem Lobredner des Raphael Riario schreibt, dafs man den Joh. Sulpitius zum Erfinder des musikalischen Drama's mache, dessen Bekehrung des heil. Paulus 1480 in Rom auf einem beweglichen Theater gegeben worden: so sieht man die Unrichtigkeit der Annahme, die nicht widerlegt wird, von selbst und wird sich über die Menge derer, die aus Leichtfertigkeit ohne Quellenansicht zu Erfindern gemacht werden, kaum mehr wundern. Man sieht aber auch zugleich, dafs selbst aus der heiligen Geschichte genommene Gegenstände auf eigentlichen Theatern oft mit Pomp scenisch aufgeführt wurden (des Riario Theater war sogar mit Malereien ausgeschmückt). Solche Stücke hiefsen eben so, wie

die weltlichen, *Tragödien* und *Comödien* oder *Repraesentationen* mit Musik, die demnach schon lange vor der sogenannten Erfindung der Italienischen Oper, die gewöhnlich 1600 gesetzt wird, gebräuchlich gewesen waren, wenn schon auf andere Art, mit anderer Musik, wie sie die Zeit kannte und zu liefern vermochte. — Die Sache war demnach entschieden längst vorhanden, so dafs weder Neri Erfinder des *Oratoriums*, noch die Florentiner Erfinder der *Oper*, höchstens die letztern nur Umbildner oder Verbesserer derselben genannt werden können. Von den Namen *Oratorium* und *Oper* in unserm Sinne wufste man aber zu den Zeiten der genannten Männer noch gar Nichts; beide kamen erst viel später in unserer Bedeutung in Gebrauch. — Dafs hingegen theatralische Darstellungen auch geistlicher Stoffe, längst vor Einführung der sogenannten Oper in Florenz, Sitte waren, ist mit dem Gesagten bewiesen.

Diese Sitte, begründet in der Vorliebe des Volks im ausgedehnten Sinne des Wortes, erhielt sich auch, und zwar lange genug so, dafs die scenisch bearbeiteten geistlichen Stoffe theatralisch, nach Art der spätern Opern, aufgeführt wurden. Als z. B. der Musikvorsteher am Römischen Hofe, Emilio del Cavalieri, welcher auch früher, als die Florentiner, weltliche Dramen (Schäferspiele, die damals hauptsächlich beliebt waren) so in Musik gesetzt hatte, dafs die Florentinische Gesellschaft der Griechenfreunde sie ihren Mitgliedern selbst zur Beachtung und Nachahmung empfahl, im Februar des J. 1600 sein allegorisch moralisches Stück (eine Art scenischer Darstellungen, die sich auch in den Mysterien als namhafte Unterabtheilung vorfand), betitelt: *Dell' anima e del corpo,* zur Aufführung brachte: geschah es nach Burney (in seiner *general Hist. of Music,* T. IV. London, 1789. 4.) in dem *Oratorium,* d. i. im Betsaale der Kirche *della Vallicella* auf einer dafür erbauten Bühne durch agirende Personen und mit allen gebräuchlichen Decorationen, sogar mit Tänzen. Die musikalischen Instrumente, welche die Sänger unterstützten, waren hinter der Scene aufgestellt, wogegen die handelnden Personen zu erhöheter Illusion Instrumente in den Händen hatten und der Chor auf der Bühne aufgestellt seyn sollte. Der *Körper (Corpo)* sollte bei gewissen Worten Manches von seinem Kleiderschmucke abwerfen, desgleichen die bunt und reich gekleidete *Welt (Mondo),* dafs sie endlich ganz armselig, wie ein Gerippe, erscheinen sollte u. s. w. Ballet mit Sprüngen und *Entrechats* war dabei, nur wurde es frei gestellt, ob das völlig gesungene Theaterstück mit oder ohne Tanz schliefsen

solle, und Aehnliches mehr. Auch dieser Componist hält diese Musikgattung für den wiedergefundenen Styl der alten Griechen: eine Lieblingsidee jener Zeit, auch und besonders der Florentiner.

Wenn nun also offenbar die opernmäfsige Ausführung geistlich scenischer Tonwerke, die wir jetzt gewöhnlich nicht Opern, sondern *Oratorien* nennen, nicht blofs gleichzeitig mit der fälschlich so geheifsenen Opernerfindung der Florentiner, sondern sogar, wie wir gesehen haben, über hundert Jahre früher, selbst mit Wegrechnung der eigentlichen Mysterien, vorhanden war: so war ja doch die *geistliche Oper*, wie man sie auch wohl später zuweilen nannte, das Vorbild der weltlichen, aber nicht umgekehrt. Und so ist denn der Ausspruch von Friedrich Rochlitz, Neri habe die Erfindung der weltlichen Oper benutzt, auf geistliche Gegenstände angewendet und so das Oratorium erfunden, in jeder Hinsicht irrig. — Die weltliche oder eigentlich sogenannte Oper ging vielmehr aus der geistlichen hervor, der Sache nach, was denn doch wohl die Entscheidung giebt, hier um so mehr, da in jenen Zeiten von den jetzt gebräuchlichen Benennungen: *Oratorium* und *Oper*, gar noch nicht die Rede war. — Diese Hineintragung der beiden viel jüngern Namen in die geschilderten ältern Zeiten hat aber auch mit zur geschichtlichen Verwirrung das Ihrige redlich beigetragen. Unser Hamburger Joh. Mattheson nannte z. B. das geistliche Drama: *La Conversione di San Paolo*, im 2. Bande seiner *Critica Musica, d. i. Grundrichtige Untersuch- und Beurtheilung* u. s. w. (Hamburg, 1725. 4.), S. 161, ein *Operettchen*, und fügte hinzu, dafs dann (also seit 1480) kein Carneval ohne *Opern* vergangen. Auch der Ritter Antonio Planelli zu Neapel (*Dell' Opera in Musica*. 1772. 8.) setzt dieses Stück unter die Opern, und zwar unter die weltlichen, nicht minder Castil-Blaze, der sich jedoch im Verlaufe seiner Auseinandersetzung dahin beschränkt, dafs es *beinahe* eine Oper gewesen. — Und dennoch liefs man den Satz unangefochten stehen: „Die Oper wurde 1600 in Florenz *erfunden*.“ — Welche Widersprüche! Liegt es denn nicht am Tage, dafs die ganze Umgestaltung und Verweltlichung des menschlichen Lebens zunächst und seit den Kreuzzügen aus einer zu weit getriebenen Beschränkung des Rechtes der Sinnlichkeit durch mönchische Begünstigungen von der Kirche selbst ausging? Hat sie nicht in Allem dazu das Vorbild gegeben? So auch für die Oper durch geistliche Dramen mit und ohne Musik, in welche jeder Theaterschmuck und jede Mummerei bis zur Posse herab

längst vor der weltlichen Posse aufgenommen worden war. — Freilich fing die Kirche an, als sie sah, dafs das Weltliche zu weit und von allen Seiten her um sich griff, sich dagegen zu stemmen; aber es war erfolglos, unter Anderm auch der sich widersprechenden Mittel wegen, die sie dagegen anwendete. Bald war es eine strengere Einrichtung des Kirchlichen, wodurch man sich und den Cultus heiligen wollte; bald meinte man klüglich zu handeln, wenn man weltlich Beliebtes oder beliebt Gewordenes als sinnliche Lockung in's Kirchliche übertrug. Wäre nun auch ohne diesen Fehler schwankender Zweiseitigkeit das einmal so weit vorgeschrittene Verweltlichungsleben nicht mehr zu dämpfen gewesen: so trug er doch unbezweifelt das Seine zum schnelleren Siege eines weltlichen Uebergewichts, wie zur Verringerung der kirchlichen Gewalt bei.

Diese Doppelrichtung der Kirche zu ihrer eigenen vermeintlichen Aufhülfe brachte nun die widersprechendsten Erscheinungen hervor, die auch auf die Künste, vornehmlich auf die Musik, einen nicht geringen Einflufs äufserten. Am meisten treten in der Geschichte die strengen Maafsregeln zu feierlicherer Erhebung des Cultus durch Beseitigung oder Verringerung des Weltlichen an's Licht, wie z. B. das Gebot der Tridentinischen Väter zur Verbesserung der Kirchenmusik, dem bekanntlich Palestrina so herrlich genügte. Selbst Neri's Leistungen durch seine Bekehrungsanstalt gehören hieher, wenn gleich in anderer, als musikalicher Hinsicht. Diese strengeren, das Kirchliche wesentlich veredelnden Mittel mufsten sich nothwendig den Beifall aller Gebildeten erwerben: aber im Leben selbst konnten sie nicht mehr durchdringen. Man pries sie; aber man liebte sie nicht, und die entgegengesetzten Maafsregeln, wodurch sinnlicher Reiz auch in der Kirche gefördert wurde, behielten dennoch die Oberhand. Die Kirchenmusik verweltlichte sich, trotz aller Mundverehrung Palestrina's und mehrerer seiner Nachfolger, die jedoch auch schon gemischter dachten und fühlten. Diefs war nicht blofs im Volkschoral der Katholischen Kirche, welcher von der Protestantischen und hauptsächlich von der Lutherischen hoch überflügelt wurde, sondern in aller Kirchenmusik, vorzüglich im später sogenannten *Oratorium* der Fall, dem, um jener zweiseitigen Maafsregeln willen, nothwendig sehr verschiedenartige Veränderungen bevorstehen mufsten.

Zunächst fiel in kirchlichen Aufführungen seit jener Zeit immer mehr die Vermummung, die theatralische Verkleidung weg. So recht das auch war, so wenig allgemein

griff die gute Maaſsregel gleich Anfangs durch. Die Vorliebe des Volks für dergleichen eigentliche Spiele war zu groſs, so daſs auch selbst diese Umwandlung der lange bestandenen Verwöhnung erst nach und nach sich festsetzen konnte. Selbst mit dem Tanze, der in solchen kirchlichen Unterhaltungen oder sinnlichen Erbauungen mit Vorliebe gepflegt worden war, ging es nicht anders. Siegte nun auch durch immer weiter verbreitete Bildung das kirchlich Anständigere in diesen beiden Stücken immer mehr: so blieb doch sinnlicher Reiz noch genug, namentlich in der Katholischen Kirche, welche ihn in Aufzügen und verschiedenartigem Kleidungswechsel selbst der Priester u. s. w. noch bis jetzt geflissentlich begünstigt. Vor der Hand, d. i. seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts, geschah daher fast Nichts weiter, als daſs die bisher gewöhnlichen Ausdrücke für solche geistliche Spiele: *Azione sacra, Rappresentazione sacra,* zu den veralteten gestellt wurden, und auch dieſs nur nach und nach. Der Ausdruck: *Opera sacra,* konnte nicht wegfallen, aus dem einfachen Grunde, weil er noch gar nicht dagewesen, ja, noch nicht einmal in jener Zeit eingeführt worden war. Selbst die weltlichen Theaterstücke wurden damals noch lange nicht Opern, sondern *Dramma* oder *Tragedia per Musica* u. s. w. genannt. Man ist bis jetzt noch nicht im Stande gewesen, den Ursprung des Ausdrucks *Oper* für musikalisches Drama mit Sicherheit nachzuweisen. Noch neuerlich schrieb R. G. Kiesewetter in seinem Buche: *Schicksale und Beschaffenheit des weltlichen Gesanges vom frühen Mittelalter bis zu der Erfindung des dramatischen Styles und den Anfängen der Oper* (Leipzig, 1841. 4.), S. 54: „Wirklich möchte es nicht leicht sein, zu erweisen, wann und wo die Benennung „*Oper*“ aufgekommen; sie findet sich unter den Schriftstellern vielleicht zuerst bei P. Menestrier, in dessen *Des représentations en musique, anciennes et modernes,* Paris, 1681, obwohl es glaublich, daſs solche in der Umgangssprache schon früher üblich gewesen.“ Das Letzte habe ich früher sowohl in meiner Schrift: *Wesen und Geschichte der Oper,* als auch an verschiedenen Orten gelegentlich gleichfalls für glaublich erachtet, und ich muſs noch jetzt dieselbe Meinung festhalten, um so mehr, da sie durch folgende Thatsache bestimmteres Gewicht erhält, welche es zugleich widerlegt, daſs P. Menestrier nicht der erste Schriftsteller ist, der dem *Dramma per Musica* den Namen *Oper* beilegt. Der Titularabt Perrin, der Erste, welcher sich durch Dichtungen für die Theatermusik in Französischer Sprache bekannt machte und

überhaupt für diese Art der Unterhaltung überaus eifrig war (vgl. *Wesen und Geschichte der Oper*, S. 158 ff.), war unter den Franzosen auch der Erste, welcher diese Hofvergnügungen zu öffentlichen Volksvergnügungen umwandelte. Das erste Theaterstück mit Musik, das er vor dem Volke 1671 aufführen liefs, war: *Pomone*. Der Text desselben wurde gedruckt, und zwar unter folgendem Titel: *Pomone, Opéra, ou Représentation en musique.* Paris, Ballard, 1671. 4. — Man sehe *Biographie universelle, ancienne et moderne*, T. 33. (Paris, 1823. 8.) unter dem Artikel Perrin. — Da nun dieser Mann für seine frühern Texte, die nicht für das Volk, sondern Anfangs zu Privatversuchen und dann für Hofergötzungen gebraucht wurden, diesen Ausdruck nicht in Anwendung bringt: so ist zu schliefsen, was auch der allgemeine Sinn des Wortes selbst an die Hand giebt, dafs er sich zunächst in der Umgangssprache nach und nach festgesetzt hat. Ein zweiter Grund dafür dürfte seyn, dafs unter den Schriftstellern das Wort *Oper* noch lange Zeit darauf nicht das herrschende wurde. Am liebsten sprachen sie fort von dramatischen Poesieen, und sie gingen nicht eher allgemein auf den zu unbestimmten Volksausdruck ein, als bis dieser so stark sich beliebt gemacht hatte, dafs sie sich der leichteren Verständigung wegen wohl fügen mufsten. — So und nicht im Geringsten anders steht es auch mit dem Worte *Oratorium* im Sinne einer characteristisch von andern unterschiedenen Kirchenmusikaufführung. Beseitigten sich auch nach nnd nach die genannten Ausdrücke dafür aus den angegebenen Gründen: so wurden doch erst ganz andere an die Stelle gesetzt, bevor man sich auch in Schriften nach dem Volksworte *Oratorium* bequemte, welches in der That zu Viel und darum zu Wenig bezeichnete.

Man bediente sich, anstatt der unpassend gewordenen Ausdrücke: *Azione sacra* und *Rappresentazione sacra*, des Wortes *Dialogen*, geschickt genug, weil es immer noch an das Dramatische, das auch keinesweges völlig, nur so weit unterdrückt werden sollte, als es der kirchlichen Würde entgegen war, nicht blofs erinnerte, sondern sogar zu ihm gehörte, ohne jedoch eine eigentlich theatralische Darstellung nothwendig zu machen. Schon Neri bediente sich des Ausdrucks und liefs, wie wir sagten, für sein Oratorium *geistliche Gespräche* dichten. Selbst ein auf dramatische Weise ausgeführtes, länger gehaltenes Kirchenmusikwerk jener Zeit, welches von neuern Schriftstellern, und mit Recht nach der später allgemein gewordenen Sprachweise, *Oratorium* genannt wird, erhielt

diesen Namen. Es war des ausgezeichneten und sehr einflufsreichen, schon seit 1635 berühmt gewordenen Giacomo Carissimi „*Jephta*", der unter seine schönsten Werke gezählt wird. Der bekannte Jesuit Athanasius Kircher schreibt in seiner *Musurgia universalis* (Romae, 1650. Fol.), Lib. VII. p. 603., darüber Folgendes: *Hic* (Jacobus Carissimus), *inter innumeras alias magni pretii compositiones, dialogum Jephte, verbis ex sacra scriptura desumptis, composuit; in quo postquam victorias, triumphos et solemnitates, Filiae omni instrumentorum genere tripudiantis ac patri de parta victoria congratulantis occursum stylo musico, quem recitativum vocant* (so hiefs aber damals und schon seit etwa 1590 der theatralische oder Opernstyl), *singulari ingenio et arguto calamo expressisset, de repente Jephte patrem veluti ad filiae unigenitae occursum attonitum, ex gaudio in dolorem et lamentationem, ob irrevocabilem voti sententiam in filiam latam desperatamque salutem, mutatione toni in oppositos affectus raptum pulchre exhibet; cui postea subjungit* 6 *vocum planctum comitum virginum, lamentantium et miseram filiae sortem plangentium, ea dexteritate compositum, ut plangentium singultus gemitusque te audire jurares* u. s. w. Carissimus liefs nämlich nach Kirchers weiterer Angabe auf den festlichen und tanzlustigen *achten Ton* den entgegengesetzten *vierten Ton*, vermischt mit dem *dritten*, folgen. Da aber dem Autor (Kircher) dieser ganze *Zusammenhang des Dialogs* zu lang für ihn ist: so theilt er nur den sechsstimmigen Trauergesang mit: *Plorate, filii Israel, plorate omnes virginem* u. s. w.

Daraus ergiebt sich nicht nur klar, dafs unsere jetzt genannten Oratorien damals *Dialogen* genannt wurden, sondern auch noch manches Andere, was von den meisten Schriftstellern über Musik zu wenig oder gar nicht beachtet wird, so wichtig es auch für die Tonsetzer und Geschichtsfreunde der Kunst ist. Ganz vorzüglich gehört hieher die Bemerkung, dafs der Text dieses Stückes aus Worten der heiligen Schrift zusammengesetzt war: ein Verfahren, das auch Neri schon gepflegt hatte. Es folgt also daraus von selbst, wie sehr diejenigen irren, die es für einen neuen, sehr glücklichen Griff Händels ausgeben, dafs er seinen *Messias* zuerst aus Worten der heiligen Schrift zusammengesetzt habe. Es ist überhaupt merkwürdig, wie freigebig man in musikalischen Dingen aus Unkenntnifs der Sache mit Andichtungen von Erfindungen ist, die höchstens, und selbst das nicht immer, blofse Verbesserungen eines schon Vorhandenen sind. — So

schreibt selbst unser fleifsiger Ernst Ludwig Gerber in seinem *historisch-biographischen Lexicon der Tonkünstler* (2 Bände, Leipzig 1790—92) über unsern Carissimi (was in seinem in 4 Bänden erschienenen [1812—14] *Neuen historisch-biographischen Lexicon* weggelassen ist): „Auch war er der Erste, welcher die Instrumentalbegleitung zu seinen Motetten hinzufügte und in die Kirche einführete. Auch soll er der Erfinder der *Cantate* seyn. Allein es scheint, als ob er selbige nur zuerst für die Kirche auf geistliche Gegenstände angewendet habe.“ Alles falsch, was schon durch das früher Bewiesene erhellt, da Gerber den *Jephta* unter Carissimi's *Cantaten* zählt.

Die Benennung *Dialogen* für Oratorien hat sich sogar bis in das 18. Jahrhundert erhalten. Den Beweis liefert Mattheson in seinem *vollkommenen Capellmeister* (Hamburg, 1739. Fol.). S. 219 und 220 heifst es: „Die *Dialogi,* oder gesungene Gespräche, welche so vielerley Arten, als Materien haben, sind blofse Unterredungen in Noten und auf ungebundene Worte, die gemeiniglich von Schrifftmäfsigen Personen geführet und entweder aus den evangelischen oder andern biblischen Geschichten von Wort zu Wort hergenommen werden. (Es war also sogar gewöhnlich, den Text aus der Bibel zu nehmen.) Ihr Styl ist etwas madrigalisch (das ist, nach alter, voroperlicher Art, was jedoch nicht als herrschend angenommen werden kann). Ihr Abzeichen ist historisch und andächtig, wobey verschiedene mit einander sprechende Personen, meistentheils in einem langen *Arioso,* bald mit bald ohne Begleitung, eingeführet werden. Da sind weder rechte Recitative noch Arien, sondern es herrschet eine ungestörte Abwechselung des Gespräches, ohne weitere Veränderung, als dafs sich die Stimmen im Schlufs entweder durch einen Choral oder andern Satz zu vereinbaren pflegen. Der vorige Hamburgische wolverdiente Cantor, Gerstenbüttel (welcher zu des Operncomponisten Reinhard Keisers Zeiten thätig war und von Mattheson auch in seinem *musicalischen Patrioten* (Hamburg, 1728. 4.), S. 141 gerühmt wird) setzte offtmahls solche Dialogos und erweckte damit bey dem gemeinen Mann eine sonderbare Ehrfurcht für das göttliche gesungene Wort, um so mehr, weil er aufser dem Schlufs-Satze die gröfseste Deutlichkeit darin spüren liefs.“ — Man sieht aber auch zugleich, dafs die Bedeutung des Ausdrucks *Dialogen* sich im Laufe der Zeit auf weniger ausgeführte Kirchenstücke Biblisch-geschichtlicher Art eingeschränkt hatte, weil der Ausdruck *Oratorium* nicht nur viel gewöhnlicher im Volke geworden, sondern auch von den Künstlern immer

mehr angenommen worden war. Man verstand aber darunter gegen das Ende des 17. und beim Beginne des 18. Jahrhunderts ausgeführtere dramaähnliche Tonwerke für kirchliche Zwecke, jedoch ohne alle Action. Diefs ergiebt sich aus Matthesons Zusatze: „Es ist indessen eine etwas abgebrachte Gattung der Kirchen-Stücke (nämlich die Dialogen), welche anitzo auf einen andern Fufs gesetzet sind." Und bald darauf fährt er fort: „Obigen Gesprächen hat man denn billig vorgezogen das *Oratorium*." Das Wort *Dialog*, das früher im Allgemeinen das bezeichnete, was von jener Zeit an Oratorium genannt wurde, hatte nun eine untergeordnete Bedeutung erhalten, worauf es bald ganz in den Hintergrund trat und selbst in seiner Nebenbedeutung verschwand. Seit jener Zeit sprach man also von *Oratorien*, wohin die „*Passiones* oder Vorstellungen des Leidens Christi, *Epithalamia, Epicedia, Epinicia* u. s. w." gerechnet wurden. — Die Lebensgewöhnung hatte also nun den Ausdruck *Oratorium* auf musikalisch ausgearbeitere, wechselvollere, künstlicher verflochtene Tonwerke dramaähnlicher Art bezogen, die den Tonsetzern mehr Gelegenheit gaben, sich zu zeigen, als die einfacheren Dialogen in ihrem Gesprächswechsel eines schlichten Gesanges, der sich nur zwischen Recitativ und Arioso theilte, es vermochten. Es lag daher in der Natur der Sache, dafs selbst die Künstler die nun allgemein so genannten *Oratorien* vor den Dialogen, in der eingeschränkteren Bedeutung des Wortes, welche diese letzteren erst nach und nach erhalten hatten, begünstigten. Dasselbe galt von den Hörern in solchen Städten, welche durch Opernvorstellungen an dramatisch wechselvolle Musik gewöhnt worden waren. Nur wo keine Opern waren und auf dem Lande blieben die einfacheren Dialogen noch lange im kirchlichen Gebrauche, so dafs es ganze Gegenden Deutschlands gab, wo sie noch vor 30 bis 40 Jahren sogar beliebt waren. Erst seit dieser Zeit sind sie völlig verdrängt worden bis auf so geringe Reste, die kaum mehr in Anschlag gebracht werden können.

Wollen wir uns nun einen Begriff machen, was man im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts unter *Oratorium* verstand: so haben wir nur die Beschreibung desselben von Mattheson uns in's Gedächtnifs zurückzurufen. Er meldet: „In den Oratorien werden entweder durch die Prosopopöie oder Persondichtung, da aus Dingen Personen gemacht werden, die sonst keine sind, oder, ohne Verblümung, durch Einführung wircklicher Personen solche Vorträge gethän, die nicht in einem dürren Gespräch, oder in einer Erzehlung

allein, sondern in beweglichen Sätzen von allerhand Art, schöne Gedancken und Erwegungen an den Tag legen, die Gemüther sowol zur Andacht und heiliger Furcht, als auch zum Mitleiden und andern Regungen, vornehmlich aber zum Lobe Gottes und zur geistlichen Freude antreiben, durch Choräle, Chöre, Fugen, Arien, Recitative u. s. w. die artigste Abwechselung treffen, und selbige mit verschiedenen Instrumenten, nachdem es die Umstände erfordern, *klüglich* und *bescheidentlich* begleiten. Ein Oratorium ist also nichts anders, als ein Sing-Gedicht, welches eine gewisse Handlung oder tugendhaffte Begebenheit auf dramatische Art vorstellet."

Ist das nicht gerade dasselbe, was man schon im 15. Jahrhunderte unter *azione sacra* u. s. w. verstand? nicht dasselbe, was 1600 in dem allegorisch-geistlichen Drama: *Anima e corpo*, gegeben wurde? fanden wir nicht denselben Zuschnitt, denselben dramaähnlichen Gang in Carissimi's *Jephta* noch vor dem Ende der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts? Es versteht sich übrigens von selbst, dafs die Musik eben nur nach der Bildungsstufe der Zeit, in gerade beliebter Weise, wenn auch gehoben vom Genius eines und des andern begabten Mannes, sich zeigen konnte. Auch mit der Wortdichtung ist es nicht anders. Das Wesentliche hingegen blieb. Nichts hatte sich geändert, als was sich in allen Dingen, der Beschaffenheit der Zeiten gemäfs, ändert, die Manier der Darstellung; Nichts war weggefallen, als die früher gebräuchliche theatralische Aufführung mit verkleideten und agirenden Personen, die man im 17. Jahrhunderte der Kirche nicht mehr anständig fand, weshalb auch diese geistlichen Spiele mit Musik, nun ohne Action, den allgemeinen Namen *Dialogen* erhielten, was wieder am Ende des 17. Jahrhunderts nur auf eine Unterabtheilung übergetragen worden war, die sich mehr an die früheste und einfachere Darstellungsweise der Mysterien hielt, aus welchen alle jene dramaähnlichen Werke hervorgegangen waren.

Dafs aber jene älteren, überaus beliebten und unter allen Völkern verbreiteten Mysterien theils Pantomimen und pantomimische Tänze, theils Declamationen oder Recitationen, oft mit eingemischten Volksliederweisen, theils und meist diefs Alles zusammen waren, dürfen wir als bekannt voraussetzen, nicht minder, dafs dabei der Erzähler oder Erklärer der Pantomimen, Tänze und vermummten Aufzüge eine höchst nothwendige Person war. Diese trug also bald die Leidensgeschichte Jesu oder dessen Auferstehung, Himmelfahrt, bald das Ende der Welt, bald

die Geschichte irgend einer Biblischen Person oder eines Heiligen vor, während seine Mitspielenden dabei figurirten u. s. w. Diesen Erzähler wollte sich das Volk lange nicht nehmen lassen, selbst im 17. Jahrhunderte und zwar in Italien noch nicht; in Deutschland zeigte sich dieselbe Vorliebe. Zum Theil waren es aber auch die Geistlichen, die ihn aus Liebe zu den Biblischen Worten kräftig begünstigten. Man war nämlich in mancherlei ausgeführten dramatischen Versuchen auf eigene Wortdichtungen verfallen, was dem Clerus nicht recht war. Deshalb drangen die Geistlichen auf Beibehaltung der Bibelworte, vorzüglich in den Passionen, wo Einer den Evangelisten oder Erzähler machte, ein Anderer die Worte der Maria, ein Dritter, Vierter die des Judas, des Pilatus u. s. w. nach einem der 4 Evangelisten absang. Diefs geschah nach Art alt psalmodirender Weise, zwischen welche jedoch in der Folge bald Choralstrophen, bald Arien zur Abwechselung eingeschoben wurden. Diese weniger künstliche Art nannte man nun zu Matthesons Zeiten vorzugsweise *Dialogen*, und man ordnete sie, in dieser Hinsicht mit Recht, den freieren und dramaähnlicher ausgeführten Oratorien unter. Die Texte der leztern wurden von ihren Verfassern auch im 17. Jahrhunderte noch dramatische Poesieen und nicht Oratorien genannt. Diefs geschah auch von den Männern, die eine bessere Einrichtung in diese Dichtungen brachten, von Apostolo Zeno und Metastasio.

Ungleich bedeutendere Veränderungen, als die Sprachdichtung, hatte aber die Tondichtung erfahren. Diefs war vom Volke selbst ausgegangen seit der Zeit, als es sich ein reicheres Leben und einen gröfsern bürgerlichen Einflufs errungen hatte. Natürlich fand man nun die kirchliche Psalmodie und die bald übertriebene Kunst der fugirten Verwickelungen, welche die Worte verdunkelte, zu schwerfällig, zu steif; man verlangte frischeres Leben. Damit waren auch selbst die Gebildeteren einverstanden. Man suchte daher einfacher wirksame Melodieen bereits im 15., noch mehr im 16. Jahrhunderte. Ungleich gröfsere Bemühungen um und für die weltliche Oper oder die Dramen mit Musik waren daher am Ende des 16. Jahrhunderts eine eben so natürliche als erfreuliche Erscheinung der Zeit. Ihr steigend frischeres Leben mufste daher auch auf die geistliche Musik jeder Art, wie vielmehr derjenigen, die mit den weltlichen Dramen so eng zusammenhing, haben. Von jetzt an erhielten Melodie, Rhythmus und Instrumentalbegleitung eine ganz andere, beweglichere Gestalt. Man richtete seine Hauptaufmerk-

samkeit auf Ausdruck der Situation, des Characters, der dargestellt werden sollte, suchte durch Töne, dem Sinne der Worte gemäfs, Leidenschaften zu malen, sich der Natur der Gegenstände mehr, als sonst, zu überlassen, dabei Mittel und Wege erforschend, auf welchen und mit welchen lebhafter eindringliche Effecte hervorzubringen waren. Dafs dabei die Instrumentalmusik, als Begleiterin des Gesanges, mehr, als sonst, in Aufnahme kommen mufste, liegt eben so sehr am Tage, als der Gewinn, den die Kunst der Musik von dieser Richtung erlangen mufste, wenn auch nur nach und nach, da Anfangs freilich nicht immer das Rechte gefunden werden konnte. Auch darf der verweltlichten Richtung jener Zeit nicht zu Viel des Guten zugeschrieben werden auf Kosten der kirchlichen Musik. So war z. B. der angemessene Wortausdruck und das Vorherrschen des Wortsinnes über den blofsen, wenn auch künstlich verschlungenen Tonschwall ein Ruhm, den sich die Kirche beizumessen hat, ein Sieg des Verstandes und der Wahrheit über die Nichts aussagende Form. Daraus mufste ganz unbezweifelt jenes Charactervolle, das man oft und mit Unrecht der weltlichen Musik allein als Vorzug andichten will, gleichfalls hervorgehen, aber freilich nur in ernster, einseitiger Richtung, weniger frisch und anmuthig, weil die Sinne aus Ehrfurcht vor der Würde des Kirchlichen gewifslich zu stiefmütterlich behandelt worden wären, wenn die Kunst nicht auch für weltliche Gegenstände in kräftigen Anspruch genommen worden wäre. Da nun gar bald die weltliche Richtung der Tonkunst die Masse des Volks und den Lebensglanz der Höfe für sich hatte, und ihre freieren, leidenschaftlicheren Weisen die beliebtesten wurden: so war es natürlich, dafs bei Weitem die meisten Tonsetzer mehr weltliche Bewegung und sinnliche Frische auch in ihre Kirchenwerke aufnahmen, um desto gröfsern Anklang zu finden, als sich mit der Würde der Kirche vertragen wollte. Beide Parteien, die Freunde des Altkirchlichen und die nachgiebigen Anhänger einer sinnlich frischeren Musik, geriethen daher in Kampf, dessen Entscheidung, in Italien namentlich, kaum zweifelhaft seyn konnte. Die Kirche verlor ungleich Mehr, als sie gewann; die Tonkunst selbst dagegen gewann dadurch Alles, was sie zu einer wahrhaft hohen, allseitigen Kunst machen konnte, Freiheit der Bewegung in sich. Dafs diese Freiheit von der einen Seite der höchste Glanz, das erhabenste Zielstreben alles Menschlichen, von der andern Seite aber für Schwache und Selbstsüchtige eine sehr gefährliche Gabe

ist, weifs Jeder aus Geschichte und Erfahrung. Beides bewährte sich auch hierin. Die tüchtigsten Künstler benutzten die Vortheile der neuen weltlichen Richtung, ohne dabei die Würde und Erhabenheit des Altkirchlichen zu vernachlässigen. Beides verschmelzend, mehr oder weniger, nach Eigenthümlichkeit ihres individuellen Wesens, schufen sie auch im Oratorischen oder kirchlich Dramaähnlichen Werke von Bedeutung, welche für alle Zeiten in Ehren stehen. Unter diesen Meistern der Italienischen Schule mögen nur Alessandro Scarlatti, Giuseppe Amadori und Nicolo Jomelli genannt werden. Im Ganzen aber gewann in Italien auch in den Kirchen das Weltliche immer mehr die Oberhand, und die altgeistliche Würde der Tonkunst floh aus einer Gegend in die andere, bis sie nur noch in der Päpstlichen Kapelle, als Kind entschwundener Zeit, einen Zufluchtsort gerechter Erhaltung fand.

Mitten in den Zeiten dieser Gährung waren es Deutsche Heroen der Tonkunst, welche der kirchlich dramatischen Musik, oder dem nunmehr so genannten *Oratorium* eine Stellung anwiesen, die bisher kaum geahnet, kaum für möglich gehalten worden war. Sebastian Bach und Händel waren es, welche dem Oratorium, wozu wir nach Matthesons Zeitangabe die *Passionen* rechnen, eine so gewaltige Höhe und Tiefe der Innigkeit, das Character- und Idealvolle einhauchten, dafs mit diesen Männern die grofsartigste Epoche des musikalischen Oratoriums beginnt und zugleich abgeschlossen wird.

Die Schilderung dieser neuern Zeit und dessen, was in Deutschland daraus hervorging, behalten wir uns für einen neuen Aufsatz vor, uns begnügend, hier das Ungewisse, Schwankende und völlig Irrthümliche in der Geschichte des ältern Oratoriums hervorgehoben und berichtigt zu haben.

IV.

Die geschichtlichen Voraussetzungen der Straufsischen Glaubenslehre.

Von

D. Christian Hermann Weifse,

Professor der Philosophie zu Leipzig.

I.

Jeder, der auch nur einen flüchtigen Blick auf das kritische Werk von Straufs über die Christliche Glaubenslehre [1]) geworfen hat, weifs, dafs der Verfasser zum Thema desselben den Gegensatz macht, der zwischen der alten dogmatischen Ansicht und derjenigen, die nach ihm die Ansicht der „gegenwärtigen Philosophie", oder, wie er sie auch zu nennen liebt, der „modernen Wissenschaft" ist, obwaltet. Aber nicht alle Leser des Buches werden sogleich die Subreption gewahr, welche der Verfasser dadurch begeht, dafs er *diesen* Gegensatz mit dem allgemeinen Gegensatze der „Religion" und der „Wissenschaft" im Allgemeinen für identisch nimmt. Die Voraussetzung dieser Identität zu rechtfertigen, dazu soll ihm die angeblich historische Entwickelung dienen, welche den Inhalt der Einleitung zu seinem Werke ausmacht. Er will durch sie beweisen, dafs der Gegensatz, der sich zunächst als ein in der Gegenwart erfahrungsmäfsig gegebener darbietet, ein im Entwickelungsgange des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit begründeter ist. Nun steht zwar nicht zu bezweifeln, dafs auch von dem Standpuncte des Verfassers aus dieser Beweisversuch viel gründlicher, viel scheinbarer hätte ausfallen können, als er wirklich ausgefallen ist, wäre der Verf. mit minderer Flüchtigkeit dabei zu Werke gegangen, oder hätte er, eine etwas stär-

---

1) *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt von Dr. David Friedrich Straufs.* 2 Bände. Tübingen und Stuttgart, 1840. 1841. 8.

kere Dosis philosophischer Geschichtsbetrachtung seinem Publicum zuzumuthen, den Zwecken, die er bei seiner Darstellung vor Augen hatte, für gemäſs geachtet. Aber auch abgesehen von den zufälligen und also vermeidlichen Mängeln, hätte in der Hauptsache der Beweis doch nicht gelingen können, aus dem einfachen Grunde nicht, weil, was der Verf. beweisen wollte, nicht wahr ist. Daſs ein Gegensatz, ein schroffer, durchgreifender, vielleicht unüberwindlicher, vorhanden ist zwischen der altkirchlichen Dogmatik und dem, was heut zu Tage einem zahlreichen Publicum für Philosophie, für neueste, gegenwärtige Philosophie, für Summe und letztes, höchstes Resultat der Philosophie aller Jahrhunderte gilt: wer wollte es in Abrede stellen? Und auch daſs zwischen Religion und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen überhaupt ein Gegensatz, eine Verschiedenheit irgend welcher Art Statt findet, wird Niemand leugnen, gleich viel, welchen Standpunct innerhalb dieses Gegensatzes ein Jeder einnimmt, oder in wie weit er denselben für lösbar oder unlösbar hält. Aber daſs beide Gegensätze einer und derselbe sind, oder daſs, worauf, genauer ausgedrückt, die Meinung des Verf. etwa hinauskommen würde, der erste dieser beiden Gegensätze nur der geschichtliche Gipfel, nur die letzte, schärfste Zuspitzung des andern ist: diese Behauptung kann nur ein Solcher richtig finden, der entweder sich gegen alle Geschichte die Augen verschlossen hat, oder sich, um selbst beliebter Zwecke willen, die Geschichte zu verfälschen, kein Gewissen macht.

Ich habe hier einen Punct berührt, hinsichtlich dessen man sich versucht finden könnte, den Verf. der neuesten so genannten „Glaubenslehre", wegen einer durch sein ganzes Werk sich hindurchziehenden Unredlichkeit seines Verfahrens, auf das Schärfste zur Rechenschaft zu ziehen. Wie? Strauſs hätte im Ernste gemeint, daſs in dem Christlichen Dogma, so wie dasselbe „auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung" beschaffen ist, die Religion als solche, das Christenthum als solches, der später zur Reife gekommenen philosophischen Wissenschaft *rein*, d. h. *nur* als religiöses Moment, nicht zugleich selbst als wissenschaftliches oder philosophisches, durch Wissenschaft, durch Philosophie geformtes und damit durchdrungenes, gegenüberstehe? Er hätte im Ernste sich eingebildet, daſs seine Leser, unter denen er doch nicht *nur* solche, die ihm zum Voraus in Allem Recht geben, nicht *nur* solche, die selbst an jeder Verunglimpfung, welche sie auf Religion und Christenthum geworfen sehen, sich erfreuen, zu

finden erwarten durfte, in diese plumpe Falle gehen würden? Wir können das Letztere so wenig glauben, wie das Erstere, und wir nehmen in diesem Sinne keinen Anstand, den Verf. von dem Vorwurfe geflissentlicher Entstellung der Geschichte zu entbinden, dem er in den Augen minder wohlwollender Leser schwerlich entgehen wird. Denn freilich war für ihn der Vortheil kein geringer, den er für die Architectonik seines Werkes aus der einfachen Symmetrie dieses Gegensatzes zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Christenthum und Philosophie zu ziehen verstanden hat. Ohne Zweifel ist er durch den Eifer im Verfolgen dieses Vortheils gehindert worden, die Blöfse wahrzunehmen, die er sich durch diese Verwechselung der Religion mit der Dogmatik, des Glaubens mit der Glaubenslehre gegeben hat. Arg genug fürwahr ist diese Blöfse, dafs sie auch den blödesten Augen, wenn sie dieselbe nur bemerken *wollen*, nicht unbemerkt bleiben kann. Ist ja doch in unsern Tagen diese Unterscheidung zu einem Gemeinplatze geworden, zu einem Gemeinplatze, den, wo es die Verunglimpfung wissenschaftlicher Glaubenslehre und ihrer Vertreter gilt, Niemand häufiger, als gerade die, welche die Sinnesweise unsers Verfassers theilen, im Munde führt. Denn dafs sie, diese Unterscheidung zwischen Religion und Theologie, zwischen unbefangenem und reflectirtem Glauben, nur für unsere Zeit, aber für keine frühere, Geltung habe, wird man uns doch nicht überreden wollen, oder dafs erst die „halbspeculative Philosophie und Theologie unserer Zeit“ (Worte unsers Verfassers S. 639) Ursache gegeben habe, zwischen ihr und dem einfachen, unwissenschaftlichen und naiven Religionsglauben ausdrücklich zu unterscheiden, die Theologie aber eines Origenes oder Augustin, eines Calvin oder Melanchthon (um von den Scholastikern des Katholischen Mittelalters und des Lutherthums zu schweigen) mit der von aller Philosophie, von aller eigentlichen Wissenschaft unberührten Religiosität auf wesentlich gleichem Boden stehe, mit jener Religiosität, für die wir, den Herrn selbst ausgenommen, nicht einmal die ersten Grundsäulen des von ihm gegründeten Baues, nicht einmal einen Paulus oder Johannes, als Beispiel aufführen dürfen.

Doch wenn der Unterschied, dessen Vernachlässigung wir dem Verfasser zum Vorwurfe machen, wenn dieser Unterschied der Elemente innerhalb des dogmatischen Systems, welches er als ein in sich selbst vollkommen gleichartiges, aus einer einfachen Wurzel entspros-

senes Gewächs der gleichfalls einfachen und gediegenen Wissenschaft unserer Tage gegenüberstellt, von solchem Umfange ist, und wenn er so weit sich bis in die Wurzel des genannten Systems zurückerstreckt: fällt nicht eben dadurch jener Tadel wieder hinweg, oder erweist er sich nicht, wenigstens in der Gestalt, in der wir ihn aussprachen, als ungerecht? Der Verf. hat eben nur dasjenige dogmatische System, welches auf dem Wege einer stetigen Entwickelung aus dem Christenthume sich hervorgebildet hat, darstellen, er hat dieses System, so wie es als ein fertiges, gewordenes vorliegt, gleich viel, welche anderweitigen Elemente, auſser dem ursprünglichen religiösen Glaubenskeime, zu dem Processe seiner Entwickelung hinzugekommen und als mitwirkende Factoren eingetreten seyn mögen, zu der reinen Gestalt der Wissenschaft, welche unsere Tage zur Reife gebracht haben, in Gegensatz stellen wollen. Dieſs ist der wesentliche, der sachliche Inhalt seines Unternehmens. Hat er diesem Unternehmen einen falschen Namen gegeben: was thut der Name zur Sache? Bleibt nicht der Gegensatz der nämliche, sey es nun, daſs die eine Seite dieses Gegensatzes nur unter dem für sie gehörigen Namen der Dogmatik oder Glaubenslehre, oder daſs sie, wie vielleicht hin und wieder beim Verf. geschieht, auch unter den Namen des Christenthums oder der Religion schlechthin der andern entgegengestellt werde? Wird ja doch auch im letztern Falle, nur als von selbst sich verstehend, vorausgesetzt, worüber bei einem Unternehmen dieser Art kein Zweifel seyn kann, daſs es eben nur die theoretische Seite der Religion oder des Christenthums ist, welche mit der Wissenschaft in Parallele gestellt werden soll. Daſs auch unser Verf. dieſs vorausgesetzt hat, und daſs er, dieſs voraussetzend, sich gar wohl bewuſst gewesen ist, wie mit solcher Voraussetzung von Vorn herein in der Religion ein wissenschaftliches, ein speculatives Element gesetzt wird: dafür kann man, wenn man durchaus mit ausdrücklichen Worten diese Anerkennung bei ihm lesen will, unter andern jene Stelle in seiner Deduction des Christenthums als Zeugniſs hinnehmen (S. 33), welche, sogar noch hinter das erste geschichtliche Auftreten der Christlichen Religion zurückgehend, das Element des Alexandrinischen philosophischen Hellenismus unter denjenigen nennt, aus deren Vereinigung und Zusammenstellung diese Religionsgestalt erwachsen ist.

In dieser oder ähnlicher Weise werden, wir können es mit Wahrscheinlichkeit voraussehen, die Freunde des

Verf. jenem die Grundvoraussetzung seines Werkes und dessen Gesammtanlage treffenden Tadel zu begegnen suchen. Dafs aber diese Erwiederung den Kern des Tadels nicht trifft, liegt am Tage. Es handelt sich (diefs wird, wer dem Gange der Betrachtung des Werkes mit einiger Aufmerksamkeit folgt, nicht übersehen) wesentlich um die Bedeutung des geschichtlichen Entwickelungsganges der Glaubenslehre, um die Beweiskraft, welche der Verf. der Betrachtung dieses Ganges für die Wahrheit des von ihm eingenommenen Standpunctes beimifst. Er hat, wie schon in der Vorrede, so noch einmal am Schlusse der von ihm gegebenen historischen Einleitung (S. 71) mit klaren Worten das Bewufstseyn ausgesprochen, dafs ihm die Geschichte des Dogma's die wahre Kritik desselben ist. Und einer Darstellung dieser Geschichte, die mit allen den Ansprüchen auftritt, welche ihr dieses Bewufstseyn giebt, das Bewufstseyn, dafs, während die subjective Kritik einem Brunnenrohre gleicht, „das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann, die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, als ein brausender Strom heranstürzt, gegen den alle Schleufsen und Dämme nichts vermögen", — einer *solchen* Darstellung sollten wir es nachsehen, wenn sie aus dem Vordersatze des historischen Syllogismus, den sie vor unsern Augen abspinnt, eine Clausel wegläfst, auf die im Schlufssatze nicht weniger als Alles ankommt, eine Clausel, die, hinzugenommen oder weggelassen, den ganzen Sinn des Schlufssatzes verändert? Nun wohl, der Verf. mag durch die Erfahrungen, die er bei Gelegenheit seines frühern kritischen Werkes, über das Leben Jesu, gemacht hat, zu der Meinung verführt worden seyn, wenn auch vielleicht im Puncte der Rechtgläubigkeit zum Theil auf strenge, doch im Puncte der logischen Schärfe auf duldsame und langmüthige Leser rechnen zu dürfen. Diefs Mal indefs soll er, so viel an uns ist, denn doch sich verrechnet haben.

Der historische Syllogismus, durch den uns der Verf. beweisen will, dafs wir heut zu Tage nur in der Philosophie, nicht in dem kirchlichen Christenthume Wahrheit zu suchen haben, ist in kurzen Worten folgender. Von zwei welthistorischen Principien, die unter einander im Kampfe begriffen sind, trägt nach den Regeln des historischen Geschehens das jüngere den Sieg davon. Nun sind die Christlich-kirchliche Glaubenslehre einerseits, die speculative Philosophie andernseits streitende Principien solcher Art, die Glaubenslehre das ältere, die Philosophie das jüngere. Also dürfen wir nicht zweifeln,

dafs der erstern, zu unterliegen, der letztern, zu siegen, beschieden ist. — Man sieht, der Verf. hat darauf gerechnet, dafs es dem durch die imponirende Macht, mit welcher er über die weltgeschichtlichen Gegensätze vor seinen Augen als Herrscher gebietet, geblendeten Leser nicht einfallen wird, zu fragen, mit welchem Rechte denn das Christenthum als das ältere, die Philosophie als das jüngere jener Principien genannt worden ist, mit welchem Rechte ferner beide Principien als nothwendig und allenthalben mit einander im Streite begriffene gesetzt worden sind. Freilich, dafs die Leser vergessen haben sollten, dafs es schon vor dem Christenthume eine Philosophie, eine inhalt- und umfangreiche philosophische Entwickelung gegeben hat, war nicht wohl vorauszusetzen. Um so eher aber war vorauszusetzen, dafs sie gefällig genug seyn würden, *die* Entwickelung der Philosophie, die erst mit den neuern Jahrhunderten beginnt, für die Entwickelung eines völlig neuen, zu aller frühern Speculation in keinem nähern Verhältnisse, als zu Religion und Christenthum stehenden Princips gelten zu lassen. Dafs auch in früherer Zeit, vor der Katastrophe, welche erst die letzten Jahrhunderte herbeigeführt haben, die Philosophie mit Religion und Christenthum im Streite gelegen habe, würde zu beweisen schwer gewesen seyn; um so leichter schien es, dafs es vor dieser Katastrophe überhaupt eine Philosophie in Christlichen Jahrhunderten gegeben hat, vergessen zu machen. Es schien so, sagen wir; aber freilich gehörte die dreiste Keckheit des Verfassers, der seinen Plan auf alle Weise und um jeden Preis ins Werk setzen wollte, es gehörte der frivole Leichtsinn des Entgegenkommens, den er bei dem einen, die verblendete Hartnäckigkeit des Widerstandes, die er bei einem andern Theile seiner Leser voraussetzen durfte, dazu, dafs solcher Schein überhaupt entstehen konnte. Ernstere, besonnenere Leser werden sich nicht so leicht überreden lassen, dafs das weltgeschichtliche Verhältnifs jener beiden Principien wirklich so beschaffen ist, wie es uns der Verf. hat schildern wollen. „Das Subject" (der menschliche Geist), so muthet er uns S. 71 zu, uns mit ihm dieses Verhältnifs vorzustellen, „habe sich aus der Substanz seines bisherigen Glaubens herausgezogen und diese als seine Wahrheit negirt", seit ihm, „wenn auch zunächst nur an sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen sey." Aber war denn „an sich", war „in unentwickelter Form" die philosophische Wahrheit nicht eben so, wie in **Cartesius** oder **Spinoza**,

auch in Scotus Erigena oder Abälard, war sie nicht schon in Philo oder Plotin, in Plato oder Aristoteles vorhanden gewesen? Oder hat Aristoteles im Christlichen Mittelalter, hat Plato im Christlichen und aufserchristlichen Alterthume minder die Geister beschäftigt und aufgeregt, als der „todte Hund“ (S. 64) des siebzehnten Jahrhunderts in seiner und der nächstfolgenden Zeit? Freilich, dafs seit jener Zeit, seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, eine Entfremdung der Geister gegen das bisherige Glaubenssystem eingetreten, ist Thatsache, und es wäre thöricht, diese Thatsache leugnen zu wollen. Aber es ist ja doch nicht einerlei, die Thatsache als Thatsache anerkennen, und, ihre Nothwendigkeit aus dem Grunde ableiten, dafs, der veralteten Wahrheit des Christenthums gegenüber, dem Geiste eine „andere Wahrheit“ aufgegangen sey.

Eine *andere* Wahrheit! Wie haben wir diese Aeufserung zu deuten? Nach der Ansicht des Verfassers ohne Zweifel dahin, dafs die Wahrheit, die höchste, einige, absolute, welche dem Geiste bisher nur in der Form der Vorstellung, des Gemüthes und der Phantasie zugänglich gewesen war, es jetzt auch in der ihr eigentlich allein angemessenen Form des reinen *Denkens* geworden ist. Da nach ihm (S. 22) solche Verschiedenheit der Form nothwendig auch den Inhalt angeht: so mag er hierin für den etwas befremdlichen Ausdruck die Entschuldigung gefunden haben. Es ist indessen nicht der Ausdruck, der uns mit ihm entzweit, sondern die Sache, dafs dem Geiste die Wahrheit in Gestalt des reinen Denkens aufgegangen sey. Dieser Satz, von einem bestimmten Zeitmomente ausgesagt, kann einen doppelten Sinn haben. Entweder es wird damit gesagt, dafs diese Zeit überhaupt zuerst von allen Zeiten begonnen habe, rein, d. h. philosophisch, speculativ zu denken, oder, dafs es dieser Zeit beschieden gewesen, im reinen Denken das Ziel des Denkens, die absolute Wahrheit, die Wahrheit als solche, aufzufinden. Welches von Beidem kann nun der Verf. von dem Zeitalter, von dem er spricht, dem Zeitalter des Baco und des Cartesius, behaupten wollen? Offenbar keines von Beidem! Wollte er das Erstere behaupten: so müfste er vergessen haben, dafs es zwei Jahrtausende zuvor einen Plato und Aristoteles gegeben hat, die doch wohl auch wufsten, was reines Denken ist. Wollte er das Letztere behaupten: so müfste er vergessen haben, dafs es zwei Jahrhunderte später einen Schelling und Hegel gab, durch die ja, nach ihm, das Denken erst

von seinem absoluten Inhalte wirklich Besitz ergriffen hat. Es ist also nur die ganz unbestimmte Voraussetzung, dafs die Philosophie mit Baco und Cartesius von einem neuen Anfange begonnen habe, was dem Verfasser bei jener seiner Versicherung vorgeschwebt haben kann. Das: *Cogito, ergo sum*, ist die dem Geiste neu aufgegangene Wahrheit, welche der Lehre des Menschensohnes von dem Himmelreiche und der Herzensreinheit, diesen allenfalls dem Gemüthe und der Phantasie, aber nimmermehr der Vernunft und dem reinen Gedanken genügenden „Vorstellungen" im Bewufstseyn der neuern Jahrhunderte das Garaus gemacht hat! — Wie gerade der unschuldige Cartesische Satz dazu gekommen ist, diese ungeheuerste aller Weltumwälzungen herbeizuführen (denn alle Revolutionen im Staats- und Culturleben der neuern Zeit sind ja nach unserm Verf. doch wohl nur die Consequenzen dieser im Innern des Geistes vorgegangenen): darüber ist man uns jeden Versuch einer nähern Motivirung schuldig geblieben. Das Beweisverfahren, wie es vorliegt, kommt offenbar auf den Cirkel hinaus, dafs aus der Wirkung, nämlich aus der in den letzten zwei Jahrhunderten eingetretenen Entfremdung des Geistes von seinem bisherigen Glauben, auf die Ursache, d. h. auf das Vorhandenseyn einer neu aufgegangenen Wahrheit, und dafs umgekehrt aus der Voraussetzung solcher neu aufgegangenen Wahrheit auf die Nothwendigkeit jener Wirkung und zugleich darauf geschlossen wird, dafs diese Entfremdung nicht etwa nur eine scheinbare oder vorübergehende, sondern dafs sie eine wirkliche, eine für alle künftige Zeiten entschiedene ist.

Jedoch es möchte seyn. Auch diesen Cirkelschlufs wollten wir uns gefallen lassen, so hart auch die Zumuthung ist, ihn für die Kritik zu erkennen, welche die Geschichte selbst gegen den Glauben des Christenthums geübt haben soll. Wir wollten, da denn doch ähnliche Cirkelschlüsse in einem geschichtlichen Raisonnement, welches nicht überall die volle Strenge wissenschaftlicher Begriffsentwickelung zuläfst, hin und wieder unvermeidlich sind, auch hier dem Verf., was die Form seiner Beweisführung betrifft, durch die Finger sehen, wenn es nur wahr wäre, dafs *diese* Ansicht des geschichtlichen Entwickelungsganges der Kirchenlehre und der Philosophie die einzig mögliche ist, wenn es nur wahr wäre, dafs der Verf. sie erst dann zu der seinigen gemacht hat, nachdem er sich nach einer andern redlich umgethan, aber von der Unmöglichkeit jeder andern sich überzeugt hatte! Aber wie kann er uns, Letz-

teres, so viel an ihm war, nicht unterlassen zu haben, überreden wollen? Lag nicht eine andere, zu ganz anderen Resultaten führende Ansicht jenes doppelten Entwickelungsprocesses wenigstens eben so nahe, als die seinige? Lag sie nicht einem unbefangenen, von antidogmatischen eben so, wie von dogmatischen Vorurtheilen wirklich unbefangenen Blicke noch um ein gutes Theil näher, nämlich diese, dafs die Entwickelung des Christlichen Religionsglaubens einerseits, die Entwickelung der philosophischen Speculation andernseits nicht zwei schlechthin nur verschiedene, schlechthin nur aus einander fallende Processe sind, deren jeder demselben Endziele zustrebt, deren jeder mit Ausschlufs des andern für sich allein das gemeinschaftliche Endziel erreichen will, sondern dafs sie vielmehr zwei sich gegenseitig einander ergänzende und unterstützende Processe sind, welche das gemeinschaftliche Endziel eben auch nur gemeinschaftlich, jeder nur *in* dem andern und *durch* den andern, erreichen können? Diese Ansicht ist bekanntlich auch die der neuern Philosophie, derselben Philosophie, welche der Verfasser seinem Unternehmen zum Grunde gelegt und von der er insbesondere den Begriff geschichtlicher, organischer Entwickelung entlehnt hat, um den sein gegenwärtiges Raisonnement sich dreht. Meint etwa der Verfasser, sie durch seine Polemik gegen den Hegelschen Satz von der Identität des Inhaltes im Christenthume und in der Philosophie beseitigt zu haben? Nun wohl, wenn er diefs im Ernste meint: so ist es an uns, ihm zu beweisen, wie wenig er mit jener Polemik den Nerv dieser Ansicht, die freilich auch bei Hegel nicht vollständig zu ihrem Rechte gekommen ist, getroffen hat.

Der Verfasser hat sich, bei der Darlegung der Art und Weise, wie er sich das in Frage befindliche Verhältnifs vorstellt, des Ausdrucks bedient, der Geist habe sich, in Folge der neuen Wahrheit, die ihm anderswoher aufgegangen, aus der *Substanz* seines bisherigen Glaubens zurückgezogen. Dieser Ausdruck ist der stehen gebliebene Rest einer tiefern Auffassung jenes Verhältnisses, ein Rest, den der Verf. gedankenloser Weise in eine Ansicht, für die er gar nicht pafst, übergetragen hat. *Substanz* des Geistes nennt Hegel die Religion, insofern sie, nach ihm, nicht eine vorübergehende Phase der Entwickelung des Geistes ist, sondern das bleibende Element ausmacht, innerhalb dessen alle höhere Entwickelung und also namentlich auch die Entwickelung zur Philosophie, zum denkenden Bewufstseyn der göttlichen, wie der weltlichen Dinge, Statt

findet. Es ist eine der hervortretendsten Lehren der Geistesphilosophie dieses Denkers, daſs Philosophie, philosophische Speculation überhaupt nur innerhalb einer substantiellen Religiosität, die höheren Stufen der Speculation insbesondere nur innerhalb der absoluten religiösen Substanz des Christenthums möglich sind. Dieser Satz enthält, so verstanden, wie ihn offenbar auch Hegel verstanden wissen will, die Anerkennung, daſs die Wissenschaft, die Entwickelung der Idee im Elemente des reinen Denkens, für sich genommen und von dem Zusammenhange abgetrennt, den sie in der substantiellen Entwickelung der Religion als solcher, oder, näher, des Christenthums hat, etwas Abstractes, Unselbstständiges, Substanzloses ist, der leere Schematismus eines geistigen Processes, der, um ein wirklicher, lebendiger zu seyn, nie aus dem religiösen oder Christlichen Principe heraustreten darf. Ihm gegenüber findet sich bei demselben Philosophen der andere Satz, daſs die religiöse Substanz des Christenthums, um sich als das, was sie ist, auch im Selbstbewuſstseyn zu bewähren, zum Setzen ihrer selbst in Form des reinen Denkens fortgehen und so eine Philosophie, eine wissenschaftliche Speculation aus sich erzeugen muſs. Diese beiden sich wechselseitig unter einander ergänzenden Sätze sind es, welche, in vorhin bemerkter Weise, das Endziel beider Entwickelungen, der religiösen und der philosophischen, als eines und dasselbe und als ein nur *gemeinschaftlich* von beiden zu erreichendes bezeichnen. Aus dieser Identität und Gemeinsamkeit des Endzieles aber ergiebt sich die weitere Folgerung, mit der wir so eben den Verfasser im Widerspruche fanden, daſs weder die religiöse Entwickelung für vollendet gelten kann, so lange es die philosophische noch nicht ist, noch die philosophische, so lange ihre Ergebnisse noch nicht auf das Vollkommenste mit den Forderungen des religiösen Gemüthes, mit den Aussagen des religiösen Bewuſstseyns im Einklange stehen.

Was der Verfasser gegen diese Folgerung einwenden kann, das kommt im Wesentlichen darauf hinaus, daſs solcher Einklang darum unmöglich seyn soll, weil die Formen, in denen die Religion die Wahrheit erfaſst, Gefühl und Vorstellung, *endliche*, also dem Inhalte und derjenigen Form, in welcher allein der Inhalt zu seinem wahren Rechte kommt, *unangemessene* seyen. Allein auch zugegeben, diese Voraussetzung, deren Unstatthaftigkeit wir *hier* nicht erweisen können, daſs das *religiöse* Gefühl, die *religiöse* Vorstellung *endliche* Formen seyen: woher hat es

denn der Verfasser, dafs in der Lehre, von welcher hier die Rede ist, Gefühl und Vorstellung als die Formen gesetzt sind, in denen die Religion, wiefern sie sich *objectiv*, wiefern sie sich *theoretisch* und *erkennend* zu der Wahrheit als ihrem Gegenstande verhält, diesen Gegenstand erfassen will? Wir sprechen hier nicht von einzelnen zufälligen Aeufserungen Hegels, die allerdings diesem Mifsverständnisse Raum geben mögen; wir sprechen auch nicht von solchen Behauptungen, zu denen sich Hegel, in Folge der verkehrten Stellung, die er in seiner Encyklopädie dem Begriffe der Philosophie *über* der Religion, statt *in* der Religion gegeben hat, mag verleitet gefunden haben. Wir sprechen von der einfachen Consequenz derjenigen Grundansicht, die im Allgemeinen unbestreitbar die der religionsphilosophischen Vorlesungen, so wie aller der Stellen ist, in denen der genannte Philosoph auf unbefangene Weise das Verhältnifs der Religion und der Philosophie berührt. Diese Consequenz nämlich ist offenbar keine andere, als dafs die Religion, als geistige *Substanz*, das philosophische Denken und Erkennen zu ihrer *theoretischen* Seite hat, dafs namentlich die *absolute* Religion, das Christenthum, eben dadurch die absolute ist, dafs sie neben allen übrigen Seiten auch diese theoretische zur allseitigen, vollständigen Verwirklichung bringt, eine philosophische Wissenschaft, die in Wahrheit Wissenschaft ist, aus sich erzeugt, und in dieser Wissenschaft sich selbst die Gestalt des denkenden Erkennens, des Erkennens der absoluten Wahrheit giebt. Wie kann man behaupten wollen, dafs diese Consequenz es mit sich bringe, dafs sie es auch nur gestatte, auch diejenigen Thätigkeiten, welche an sich selbst nicht die *theoretische*, sondern eben nur die *substantielle* Seite der Religion bezeichnen, auch Gefühl, Vorstellung u. s. w., als solche zu betrachten, in denen die Religion als solche, das Christenthum als solches, den Inhalt *objectiv* in der Weise des *Erkennens* zu erfassen trachte, dergestalt zu erfassen trachte, dafs solches Trachten *hinterher, aufserhalb* des Bereiches der Religion als solcher, des Christenthums als solchen, einer Berichtigung durch die später hinzukommende, mit bessern Werkzeugen ausgerüstete Philosophie bedürfe? Kann, im Gegensatze hierzu, über die Function ein Zweifel seyn, welche diese Lehre, *rein* und *folgerecht* durchgeführt, jenen „substantiellen“ Thätigkeiten, dem Gefühle, der Vorstellung u. s. w., innerhalb des religiösen Gebietes anweisen wird, in ausdrücklicher Beziehung zum philosophischen Denken, welches sie ja gleichfalls den immanenten reli-

[illegible] würde? Offenbar [illegible] [illegible] selbst [illegible]

[illegible]

[illegible] Anwendung [illegible] einzelnen [illegible] ist, [illegible] so ist [illegible] noch gewisser, dass er die Stellung, welche [illegible] jetzt die sogenannte [illegible] Seite seiner Schule [illegible] an ihrer Spitze, zur Kirchenlehre gegeben hat, missbilligt haben würde, nicht aus äussern Rücksich-

ten, aus heuchlerischer Accommodation an das im Staate und in der Kirche Geltende, sondern aus Gesinnung und Ueberzeugung. Diefs scheint ein Widerspruch und ist es auch, wenn man will. Allein dieser Widerspruch eben, wiefern es einer ist, wurzelt so tief, nicht nur in dem persönlichen Character des Philosophen Hegel, sondern auch in dem Geiste und der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie, dafs er nicht ohne eine Erschütterung des ganzen Gebäudes dieser Philosophie sich entfernen läfst. Diefs pflegen die Glieder jener „linken Seite" nicht zu bedenken; diefs hat namentlich auch unser Verf. nicht bedacht, wenn er, trotz des durch die Entwurzelung jenes angeblichen Misverständnisses darin entstandenen Risses, nichts desto weniger in dem Hegelschen Systeme einen hinreichend festen Boden zu besitzen meint, um das Lehrgebäude, welches er an die Stelle des dogmatischen der Kirche zu setzen trachtet, darauf zu errichten.

Die Voraussetzung, von welcher Hegel in der Bestimmung des Verhältnisses seiner Philosophie zur Kirchenlehre ausging, ist, dafs die Kirche, wenn sie auch in ihrer Lehre zum Theil etwas Anderes *sagt*, als die Philosophie, doch überall Dasselbe und nichts Anderes *meint*. Den Ausspruch ihres alten Lehrers Anselm, den er so gern anzuführen pflegt: *Credo, ut intelligam,* deutete er als ein von der Kirche selbst abgelegtes Bekenntnifs, dafs aller Religionsglaube nur eine Durchgangsstufe zum Wissen, zum philosophischen Wissen sey. Es war nicht blofse Fiction oder Hypothese, es war vielmehr wirklicher Glaube, aufrichtige, wohlerwogene Ueberzeugung in ihm, dafs die *Kirche als solche,* dieselbe in ununterbrochener geistigen Continuität mit sich selbst stehende moralische Persönlichkeit der Christlichen Kirche, welche im Alterthume die Platonische, im Mittelalter die Scholastische, in spätern Jahrhunderten andere Philosophieen theils an sich herangezogen hatte, theils aus ihrem eigenen Schoofse hatte hervorgehen lassen, um zur Möglichkeit eines theoretischen, wissenschaftlichen Ausdrucks für ihre unmittelbar in der Weise der Vorstellung gegebenen Glaubenssätze zu gelangen, dafs, sagen wir, eben diese und keine andere geistige Macht oder Auctorität, nachdem sie im Laufe der Zeiten herangereift und zum vollständigen Bewufstseyn ihrer selbst gediehen ist, in den Ergebnissen *seiner* Philosophie ihre eigene innerste „Herzensmeinung" (absichtlich bedienen wir uns dieses von unserm Verf. in der Vorrede gebrauchten Ausdrucks, um auf die Verschiedenheit aufmerksam zu machen zwischen dem, was nach ihm und

giösen Thätigkeiten beizählt, anweisen wird? Offenbar keine andere, als einerseits den *gegenständlichen Inhalt* herzugeben, welchen die Philosophie, die Wissenschaft als solche, theoretisch oder denkend verarbeiten soll, andernseits der Thätigkeit dieses Verarbeitens selbst als *leitendes Princip und Regulativ* zu dienen, woran, wie nahe das wissenschaftliche Denken seinem Ziele gekommen, oder wie weit es noch davon entfernt sey, zu erkennen ist.

Es ist für den Kenner der Hegelschen Philosophie einleuchtend, daſs Hegel, wenn er die Uebereinstimmung seines religionsphilosophischen Systems mit dem Glauben des Christenthums behauptete, dieſs in der aufrichtigen Ueberzeugung that, mit dem Inhalte dieses seines Systems gegen die Forderungen des religiösen Gefühls, gegen die Aussagen des Christlichen Bewuſstseyns wirklich nicht im Widerspruche zu stehen. Hat ja doch unser Verf. selbst gleich in den Eingangsworten seines Werkes uns daran erinnert, daſs man sich habe mit der Hoffnung schmeicheln können, als ob es eine Zeit gebe, in welcher gerade durch dieses System die vollkommenste Einigkeit zwischen Philosophie und Christenthum veranlaſst worden sey. Und zwar ist diese Hoffnung (ein Umstand, den der Verf., wohl nicht durch Zufall, hervorzuheben unterlassen hat) nicht etwa durch ein zufälliges Miſsverständniſs herbeigeführt worden. Das erste Auftreten der „neuesten Philosophie" in der Person ihres Urhebers, die Haltung, welche dieser in seiner schriftstellerischen und Lehrthätigkeit dem Staate und der Kirche gegenüber, an welche beide er sich auf das Engste anzuschlieſsen beflissen war, jederzeit behauptet hat, war offenbar mit Absicht darauf berechnet, den Glauben an die Einstimmung seiner Tendenzen mit der Lehre der Kirche hervorzurufen und zu unterhalten, war selbst in gewissem Sinne aus diesem Glauben hervorgegangen. So wenig sich nämlich von Hegel voraussetzen läſst, daſs er die Vorurtheile derjenigen unter seinen Anhängern getheilt habe, die sich, zum gröſsern Theile erst nach seinem Tode, ein ausdrückliches Geschäft daraus machten, die Einstimmung seiner Lehre mit den Dogmen der Kirche im Einzelnen nachzuweisen, so klar sich vielmehr aus seinen Schriften, insbesondere aus seinen Vorlesungen nachweisen läſst, daſs er diese Vorurtheile *nicht* getheilt haben kann: so ist es doch noch gewisser, daſs er die Stellung, welche sich jetzt die sogenannte „linke Seite" seiner Schule, Strauſs an ihrer Spitze, zur Kirchenlehre gegeben hat, gemiſsbilligt haben würde, nicht aus äuſsern Rücksich-

ten, aus heuchlerischer Accommodation an das im Staate und in der Kirche Geltende, sondern aus Gesinnung und Ueberzeugung. Diefs scheint ein Widerspruch und ist es auch, wenn man will. Allein dieser Widerspruch eben, wiefern es einer ist, wurzelt so tief, nicht nur in dem persönlichen Character des Philosophen Hegel, sondern auch in dem Geiste und der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie, dafs er nicht ohne eine Erschütterung des ganzen Gebäudes dieser Philosophie sich entfernen läfst. Diefs pflegen die Glieder jener „linken Seite" nicht zu bedenken; diefs hat namentlich auch unser Verf. nicht bedacht, wenn er, trotz des durch die Entwurzelung jenes angeblichen Mifsverständnisses darin entstandenen Risses, nichts desto weniger in dem Hegelschen Systeme einen hinreichend festen Boden zu besitzen meint, um das Lehrgebäude, welches er an die Stelle des dogmatischen der Kirche zu setzen trachtet, darauf zu errichten.

Die Voraussetzung, von welcher Hegel in der Bestimmung des Verhältnisses seiner Philosophie zur Kirchenlehre ausging, ist, dafs die Kirche, wenn sie auch in ihrer Lehre zum Theil etwas Anderes *sagt*, als die Philosophie, doch überall Dasselbe und nichts Anderes *meint*. Den Ausspruch ihres alten Lehrers Anselm, den er so gern anzuführen pflegt: *Credo, ut intelligam,* deutete er als ein von der Kirche selbst abgelegtes Bekenntnifs, dafs aller Religionsglaube nur eine Durchgangsstufe zum Wissen, zum philosophischen Wissen sey. Es war nicht blofse Fiction oder Hypothese, es war vielmehr wirklicher Glaube, aufrichtige, wohlerwogene Ueberzeugung in ihm, dafs die *Kirche als solche,* dieselbe in ununterbrochener geistigen Continuität mit sich selbst stehende moralische Persönlichkeit der Christlichen Kirche, welche im Alterthume die Platonische, im Mittelalter die Scholastische, in spätern Jahrhunderten andere Philosophieen theils an sich herangezogen hatte, theils aus ihrem eigenen Schoofse hatte hervorgehen lassen, um zur Möglichkeit eines theoretischen, wissenschaftlichen Ausdrucks für ihre unmittelbar in der Weise der Vorstellung gegebenen Glaubenssätze zu gelangen, dafs, sagen wir, eben diese und keine andere geistige Macht oder Auctorität, nachdem sie im Laufe der Zeiten herangereift und zum vollständigen Bewufstseyn ihrer selbst gediehen ist, in den Ergebnissen *seiner* Philosophie ihre eigene innerste „Herzensmeinung" (absichtlich bedienen wir uns dieses von unserm Verf. in der Vorrede gebrauchten Ausdrucks, um auf die Verschiedenheit aufmerksam zu machen zwischen dem, was nach ihm und

was nach Hegel die „Herzensmeinung des alten Glaubens“ ist) ausgesprochen zu finden, nicht umhin kann. So bringt es die Anschauung von der organischen Stetigkeit der Entwickelung des Geistes in der Weltgeschichte mit sich, welche, mag der Verfasser oder mögen andere Philosophen der „Linken“ dagegen einwenden, was sie wollen, ein durchaus wesentliches, auf keine Weise zu entbehrendes oder durch andere Voraussetzungen zu ersetzendes Moment des Hegelschen Philosophirens ist. Worin sonst nämlich, als in dieser groſsen, aber freilich schwerer Täuschung ausgesetzten Anschauung hatte Hegel die Bürgschaft, hatte er, so zu sagen, die Rechnungsprobe für die Richtigkeit seiner Philosophie, für die Stellung, welche er für sie am Schlusse der weltgeschichtlichen Geistesentwickelung der neuern Jahrhunderte in Anspruch nahm? Es war für den innern Zusammenhang seiner Geistes- und Geschichtsphilosophie eine *nothwendige* Voraussetzung, es war eine Voraussetzung, die er nur mit diesem Theile seiner Philosophie zugleich und sonach mit seiner Philosophie überhaupt hätte aufgeben können, daſs, wie der blüthentragende Zweig der neuern Philosophie überhaupt und sein eigenes philosophisches System, als die Blüthe dieses Zweiges, insbesondere aus dem Christenthume, aus dem Glauben und der Glaubenswissenschaft der Christlichen Kirche als aus ihrem mütterlichen Stamme organisch hervorgewachsen sey, so die Philosophie mit dem Glauben *eine* Substanz, *ein* organisches Ganze bilde, *ein* groſses, lebendiges Ganze, welches, so lange es nur lebendig bleibt (und, als das Leben selbst, als der lebendige Geist selbst in seiner Absolutheit, wie könnte es anders, als in alle Ewigkeit lebendig bleiben!), nimmer durch innern Hader und Zwiespalt sich in sich selbst zertheilen und zerreiſsen könne [2]). Diese nähere Bedeutung hat bei ihm die Forderung, die wir ihn wiederholt aufstellen sehen, daſs der Jünger der Philosophie, um sich tüchtig zu machen, in die Mysterien der Speculation einzudringen, sich vor Allem in die Zucht des Glaubens zu begeben habe. Der Glaube, so pflegt er es anderwärts auszudrücken, ist die *Substantialität* des Geistes, desselben Geistes, der in der philosophischen Speculation zum denkenden Bewuſstseyn seiner selbst gelangt. Allerdings

2) „Denken und Glauben sind als Theile Eines lebendigen Ganzen anzusehen, die für sich unselbstständig sind, so daſs sie als getrennte in der Wirklichkeit sich nicht behaupten können und, dennoch getrennt in Zerrbilder des Heiligsten sich verkehren.“ *Hegels Werke* Bd. 17 (*vermischte Schriften*, B. 2) S. 147 f.

ist dieses Bewufstseyn, auch nach Hegel, als die *Blüthe* des Geistes anzusehen; aber es bleibt eine *taube* Blüthe, eine Blüthe, die ewig nie zur Frucht der Wahrheit reifen wird, wenn es sich von dem Christenthume, oder (denn darin besteht nach ihm das Christenthum) von der Gemeinschaft des Glaubens in der Gemeinde, in der Kirche, losgerissen hat. Für eine taube Blüthe würde Hegel folgerechter Weise auch seine eigene Philosophie haben erklären müssen, wenn er die Möglichkeit hätte zugeben können, dafs zwischen ihr und dem Glauben der Kirche ein solcher Gegensatz zum Ausbruche kommen werde, wie der ist, der jetzt den Grundgedanken des Straufsischen Werkes bildet.

Ein *solcher* Gegensatz, sagen wir, und meinen damit, wie man leicht sieht, einen von *beiden* Seiten eingestandenen und bethätigten. Denn freilich eine äufsere Auctorität war auf der Seite der Kirche für Hegel nicht vorhanden, deren Widerspruch ihn, wie der Widerspruch des Papstes den Abbé Lamennais, zu einer Zurücknahme seines Systems hätte vermögen können. Den Widerspruch einzelner Zionswächter unter den Theologen, und wenn sich dieselben noch so sehr in Masse gegen ihn erhoben hätten, durfte er, von seinem Standpuncte aus, jederzeit als einen keineswegs das Urtheil der wahren Kirche (der wahren Gemeinde der Gläubigen, die nothwendig, nach ihm, zugleich die Gemeinde der Wissenden ist oder sich dazu fortbildet) ausdrückenden zurückzuweisen sich für berechtigt achten. Was er zu fürchten, welchem Uebel er an seinem Theile, so viel an ihm war, auf alle Weise vorzubeugen hatte: das war vielmehr von Seiten der Philosophie selbst das Betreten eines Weges der Forschung, der sie mit dem Verfahren der bisherigen Theologie, von der solcher Widerspruch zu erwarten war, auf gleichen Boden wissenschaftlicher Discussion und somit in einen unvermeidlichen Zusammenstofs gebracht hätte. Man kann den Weg, welchen wir hier meinen, wie Straufs selbst es anderwärts gethan hat[3]), mit dem

3) Vergl. den Abschnitt: *Allgemeines Verhältnifs der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik*, im 3ten Hefte der *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* (Tübingen, 1837), S. 57 ff. Es ist dort manches Treffende über das angegebene Verhältnifs gesagt; den tiefer liegenden Grund desselben hat aber Straufs auch dort nicht zum Bewufstseyn gebracht. Nach ihm ist vielmehr die Abneigung Hegels namentlich gegen die historische Kritik nur eine zufällige subjective Laune des Philosophen. Es habe ihn, wie Göthe'n, verdrossen, „die Heroenfiguren des Alterthums, an welchen ihr grofser Sinn mit Liebe hing, von kritischen Zweifeln angenagt zu sehen".

allgemeinen Namen der *Kritik* bezeichnen. Doch es ist nicht *blofs* die historische Kritik, wiewohl *auch* sie, welche hier in Rede kommt, es ist vielmehr überhaupt die verstandesmäfsige, raisonnirende Behandlung theologischer Fragen. Solcher Behandlung ist Hegel jederzeit ausgewichen, mit dem in der Grundanlage und dem Totalzusammenhange seines Philosophirens begründeten Bewufstseyn ausgewichen, dafs die Stufe, auf welcher solches Raisonnement für den Geist überhaupt und für den religiösen, gläubigen Geist insbesondere einen Werth haben kann, von Vorn herein durch den Standpunct seiner Philosophie überschritten ist. Sehen wir ihn ja doch in einer amtlichen Denkschrift: *Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien,* einen Vortheil, den die Erziehung in den strengen Formen der Kirchenlehre für die Studien der Philosophie gewähre, ausdrücklich darein setzen, dafs sie „sogleich selbst den Widerspruch gegen den Verstand und das Darniederschlagen des Raisonnements mit sich führt[4])“. Diefs nun haben wir zwar nicht so zu deuten, wie es die sogenannte rechte Seite der Hegelschen Anhängerschaft zu deuten pflegt, als ob Hegel hiermit den Widerspruch gegen den Verstand selbst auf verständige Weise fixiren und somit dem Wunderglauben und sonstigen Irrationalismus der alten supernaturalistischen Doctrin das Wort reden wolle. Wohl aber liegt unwidersprechlich diefs in jenen Worten, dafs ihm der *Widerspruch gegen* den Verstand als ein wünschenswerther Durchgangspunct für die *Erhebung über* den Verstand galt, dafs er also eben so weit, oder noch weiter davon entfernt war, dem rationalistischen oder kritischen Bestreben zur Entfernung jener Widersprüche eben für den Verstand als solchen irgend einen selbstständigen Werth beizulegen. Mit der speculativen Erhebung über den Verstand werden nach ihm jene Widersprüche von selbst wegfallen, und es bedarf nicht mehr einer ausdrücklichen verständigen Beseitigung derselben. Daher seine Verstimmung gegen historische Kritik überhaupt. Dieselbe erschien ihm nicht nur als etwas Ueberflüssiges, weil, was durch sie Wahres zu Tage gefördert werden könne, in der speculativen Einsicht an und für sich enthalten sey, sondern auch als etwas Verderbliches, weil durch sie die Aufspreizung des endlichen Verstandes begünstigt und der Dünkel desselben, als sey er Etwas für sich, als könne er, auch losgetrennt von dem religiösen Glauben und der speculativen Vernunft, einen

4) *Werke,* B. 17 S. 360.

selbstständigen Werth behaupten, genährt werde. Zudem glaubte er die Kritik als nothwendig irre führend und trügerisch bezeichnen zu müssen, weil sie den Verstand in einen unendlichen Progrefs von Endlichkeiten hinaustreibe, welches ein für alle Mal das Element nicht sey, wo die Erkenntnifs der Wahrheit gewonnen werden könne. Dennoch würde er ihr eine Duldung der Art, wie er sie ja auch anderer reinen Verstandesarbeit, z. B. der mathematischen, zu Theil werden liefs, nicht versagt haben, wenn er nicht die Collision vorausgesehen hätte, in welche ihn die Kritik, hätte er sie wollen gewähren lassen, nothwendig mit der alten Form des Kirchenglaubens bringen mufste. In Niebuhr, dem gefeierten Vormanne der Kritik auf dem Gebiete der Profanhistorie, hiefs ihn ein sicher führender Instinct die Gefahr bekämpfen, die von dort aus dem unmittelbaren religiösen Geschichtsglauben an den Bibelinhalt und der speculativen Voraussetzung, dafs dieser Glaube als *Glaube* nothwendig ein *unmittelbarer* bleiben müsse, zu drohen schien.

Was insbesondere Hegels Verhalten zur Evangelischen Geschichte betrifft, so ist dasselbe von unserm Verfasser ausführlicher in den *„Streitschriften"* besprochen worden [5]). Auch dort indessen finden wir nicht, dafs der Verfasser seine Abweichung von dem Meister in dem Hauptpuncte, auf den es vor Allem ankommt, gewahr geworden sey. Geht er auch nicht so weit, wie einer seiner Vorgänger in dieser Betrachtung, bei dem uns, diefs zu finden, befremdet hat, da seine Auffassung Hegels sonst eine gründlichere ist [6]), zu behaupten, dafs „die historisch gegebene, objective Realität" dieser Geschichte nach Hegel „in ein Geheimnifs gehüllt bleibe, in welches wir nicht eindringen sollen, weil die Frage nicht sey, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern es nur darauf ankomme, dafs er dem Glauben der Gottmensch wurde": so ist ihm doch eben diefs, ob nach jenem Philosophen die historische Persönlichkeit Christi für uns etwas Mehr, als eine „in ein Geheimnifs gehüllte" Voraussetzung sey, eine Nebenfrage, die er, ohne irgend ein Gewicht darauf zu legen, nur beiläufig berührt. Wir dagegen haben allen Grund, darauf zu dringen, dafs sie bei Hegel allerdings etwas Mehr und Anderes ist. Diefs sagen nicht nur, buch-

5) Heft 3 S. 76 ff.

6) Baur, *die christliche Gnosis* (Tübingen, 1835), S. 712.

stäblich verstanden, die Worte der *Phänomenologie* [7], die Straufs in einem andern Sinne deuten will [8]), sondern noch überzeugender beweist es der Gang der Entwickelung in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* mit welchem auch die parallele Stelle in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* durchaus übereinstimmt. Dieser Gang nämlich ist, dafs zwischen der menschlichen Erscheinung Christi und dem Begriffe, welchen die Gemeinde von Christus als ihrer Gottheit gebildet, ausdrücklich unterschieden und die erstere *in der ausdrücklichen Bestimmtheit, mit welcher sie aus der Evangelischen Geschichtserzählung uns entgegentritt,* als die nothwendige Bedingung und Voraussetzung des letztern dargestellt wird. Die äufserliche, menschliche Geschichte Christi ist nach Hegel ausdrücklich Geschichte „auch für den Unglauben", sie ist eine Geschichte, ähnlich der des Socrates, nur dafs die Lehre Christi von dem Himmelreiche und der Reinheit des Herzens „eine unendlich gröfsere Tiefe enthält, als die Innerlichkeit des Socrates [9]". Eben diese Lehre, die Lehre des persönlichen Christus, wird auf das Ausdrücklichste unterschieden von der Lehre der Gemeinde, der Kirche. Sie wird, im Unterschiede von dieser, als von *allgemeinem, abstractem* Inhalte bezeichnet: „Wenn ein

---

7) Die Worte, welche Straufs (a. a. O. S. 83) aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Relig.* Bd. 2 S. 265 (neue Aufl. S. 327) anführt, welche nach seinem Vorgeben aussagen sollen, dafs das wirkliche Leben Jesu „als Anfangspunkt, Ausgangspunkt erscheine, der dankbar anzuerkennen ist, aber vor der Wahrheit, auf welche er führt, in den Hintergrund tritt", beziehen sich nicht auf die Totalerscheinung der Persönlichkeit Christi, sondern nur auf die Wunder und sonstige supernaturalistische Momente der Beglaubigung.

8) A. a. O. S. 80. Die Stelle der *Phänomenologie des Geistes* (neue Ausg. der *Werke* B. 2 S. 568) lautet vollständig so: „Diefs, dafs der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewufstseyns *an sich* und damit auch für sein *Bewufstseyn* gegeben, erscheint nun so, dafs es der *Glaube der Welt* ist, dafs der Geist als ein Selbstbewufstseyn, d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist,* dafs [dieses *Dafs* ist offenbar als mit dem ersten, nicht mit dem zweiten *Dafs* parallelgehend zu verstehen] er für die unmittelbare Gewifsheit ist, dafs das glaubende Bewufstseyn diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört.* So ist es nicht Einbildung, sondern es ist *wirklich an dem.* Das Bewufstseyn geht dann nicht aus *seinem* Innern; von dem Gedanken aus und schliefst *in sich* den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm." — Der letzte Satz ist entscheidend und beweist für die Richtigkeit unserer Auffassung des ersten.

9) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* 2te Aufl. Bd. 2 (*Werke* B. 12) S. 295 (1. Aufl. S. 246), vgl. S. 287 (240).

Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, ist das Erste der allgemeine Boden, das Zweite das Besondere, Bestimmte, Concrete[10])". Aber wenn Hegel den Inhalt der Lehre des persönlichen Christus als einen abstracten bezeichnet: hat er darum der Gestalt des Lehrenden, wie sie aus der geschichtlichen Ueberlieferung seiner Lehre uns entgegentritt, die individuelle Physiognomie, den persönlichen, von allen andern geschichtlichen Persönlichkeiten sie unterscheidenden, durch sich selbst, durch seine blofse Erscheinung sich beglaubigenden Character abgesprochen? Im Gegentheil, gerade das Allgemeinste, was Christus sagt, ist von ihm in der individuellsten, *so* in der Weltgeschichte nur ein Mal auftretenden Weise ausgesprochen worden. „Mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie" spricht er Worte, die „vom Gröfsesten sind, was je ausgesprochen ist, die ein letzter Mittelpunct sind, der allem Aberglauben, aller Unfreiheit des Menschen ein Ende macht[11])". „In der Sprache der Begeisterung, in durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie, wie Hermes Psychopompos, aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimath hinüberführen", spricht er jene „*absolute Gesinnung* aus, die im Reiche Gottes ihre Basis hat", „erhebt, versetzt er uns unmittelbar, ohne alle Vermittelung, in die Wahrheit, in das Reich Gottes[12])". *So* war der kühne Ausspruch des philosophischen Meisters in der *Phänomenologie* gemeint, der von dem glaubenden Bewufstseyn sagt, es *sehe*, *fühle* und *höre* die Göttlichkeit des Göttlichen; *so* meint er es auch hier, wenn er von der „unendlichen Wichtigkeit der Bibel als Volksbuch" spricht. Dieses Schauen des persönlichen Christus, dieses Hören der von ihm selbst gesprochenen Worte ist es, worin sich „der Geist, das Gemüth auf die höchste, unendliche Weise zurechtfindet", wodurch die Bibel „*das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes*" (hört es, ihr Männer der Linken, und auch ihr, Männer der Rechten, die ihr es verschuldet habt, wenn von jenen heut zu Tage die Bibel gerade umgekehrt als das Symbol solcher Knechtschaft betrachtet wird!) geworden ist. Der Philosoph, der mit solcher Energie die historische Wahrheit der Evangelischen

---

10) Daselbst S. 288 (1. Aufl. S. 241 f.).

11) Daselbst S. 290 (244).

12) Daselbst S. 291 (244).

Geschichte in ihrem innersten Lebenskerne zu fassen wufste: was würde der wohl zu dem „*Leben Jesu*" gesagt haben? Schwerlich etwas Anderes, als dafs es der „*Tod*" sey, „und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers[13]".

Mit dieser Ueberzeugung, wie wir sie alle Wege bei Hegel voraussetzen müssen, ist nun aber, um jetzt auf den Punct, von dem wir ausgingen, zurückzukommen, ein Bewufstseyn über die wirklich vorhandene Differenz seines Systems von dem Systeme der bisherigen Dogmatik wohl vereinbar, und wir brauchen dem gefeierten Denker nicht die Verblendung zuzutrauen, auch diese Differenz übersehen zu haben. War doch *dieses* System, das dogmatische, keinesweges ein *reines* Product des Christlichen Gemüthes, des von dem Inhalte des Christenthums erfüllten, anschauenden und vorstellenden Bewufstseyns. Hegel hatte keinesweges vergessen, was sein theologischer Jünger zu vergessen für gut befunden hat, dafs auch jenes System nicht ohne die Mitwirkung einer Philosophie zu Stande gekommen war, einer Philosophie, gegen welche jeder neuern auf einer höhern Stufe der Geistesentwickelung hervorgegangenen Philosophie die Gegenwirkung eben so unzweifelhaft freigegeben bleibt, wie dagegen, dem substantiellen Christenthume gegenüber, solche Gegenwirkung undenkbar ist. Dem dogmatischen Systeme der Kirche gegenüber findet sich jede neuere Philosophie, also auch die Hegelsche, genau in demselben Verhältnisse, wie irgend einem ältern philosophischen Systeme, oder wie, um die Analogie noch genauer festzustellen, einer aus einem solchen Systeme hervorgegangenen Naturansicht gegenüber. So wenig es, bei Bekämpfung z. B. der mechanischen Naturansicht, darauf abgesehen seyn kann, wirkliche Thatsachen der Natur, der naturwissenschaftlichen Erfahrung zu bestreiten: so wenig wird eine im ächten Sinne der neuern Philosophie, und auch der Hegelschen, unternommene Polemik gegen das dogmatische System der bisherigen Kirche es je sich einfallen lassen, gegen irgend ein thatsächliches Moment der Religion, der religiösen Erfahrung anzukämpfen. Auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete giebt es bekanntlich Physiker nicht wenige, welche, in einseitigen Theorieen befangen und die Consequenzen der Theorie mit den Thatsachen als sol-

13) *Phänomenologie*, S. 446.

chen verwechselnd, die Philosophen einer Verleugnung oder Verfälschung des Thatsächlichen anklagen. In ganz gleichem Falle mit diesen Physikern befinden sich die Theologen, welche die Kritik, die durch die Philosophie an der bisherigen Dogmatik geübt wird, mit einer Polemik gegen die Religion, gegen das Christenthum als solches verwechseln. Unser Verf. aber, so erhaben er sich im Uebrigen über diese Theologen wissen mag, befindet sich diefs Mal mitten unter ihnen, indem auch für ihn diese Unterscheidung zwischen dem substantiellen Inhalte der Religion und dem theoretischen Inhalte der Dogmatik nicht vorhanden ist.

Wenn nun aber diefs, die Anerkennung des Substantiellen der Religion und die Uebereinstimmung mit den Forderungen des religiösen Gefühls und den Aussagen des religiösen Bewufstseyns, bei aller etwanigen Differenz von den Lehren der kirchlichen Dogmatik, die nothwendige Voraussetzung nicht nur der Hegelschen Philosophie, sondern jeder solchen ist, die, gleich der Hegelschen, das Bewufstseyn ihrer Wahrheit und Berechtigung auf die Anschauung des organischen Ganges der geschichtlichen Entwickelung des Geistes gründet: was folgt daraus für die Anhänger und Jünger einer solchen Philosophie? Allerdings nicht, dafs sie sich über einen vielleicht dennoch vorhandenen Zwiespalt zwischen dem Inhalte oder den Consequenzen dieser Philosophie und den substantiellen Inhaltsbestimmungen der Religion eben so täuschen sollen, wie, darüber sich zu täuschen, dem Urheber eines bestimmten philosophischen Systems nur zu leicht begegnen konnte. Wenn die eigentlichen Seiden des Meisters, die „Anhänger stricter Observanz", zugleich mit dem Wahren, welches sie von dem Meister gelernt haben, auch dergleichen Täuschungen in den Kauf zu nehmen sich für verbunden achten: so mag ihnen, solches auf ihre Gefahr zu thun, gegönnt seyn. Dem lebendig fortschreitenden philosophischen Bewufstseyn werden sie das Recht, auch diese Differenz sich zur Klarheit zu bringen, ohne darum die Stetigkeit des wissenschaftlichen Denkprocesses abzubrechen, nicht entziehen können. Eben so wenig folgt für einen jeden Jünger dieser Philosophie, der sich jene Differenz zum Bewufstseyn gebracht, die Nöthigung, in dem Streite, der hiermit zwischen Religion und Philosophie auf's Neue auszubrechen scheint, sich für die Religion zu entscheiden. Es kann vielmehr nicht fehlen, dafs in einem solchen Falle der Zwiespalt zu einem innern auf dem eigenen Gebiete der Philosophie wird, dafs mithin,

neben Solchen, in denen die Wahrnehmung jener Differenz zunächst ein Mifstrauen gegen die wissenschaftliche Consequenz des Systems weckt, auch Andere auftreten, welche, die Consequenz des Systems festhaltend, das Recht des religiösen Gefühls, über diese Consequenz eine Controle auszuüben, bestreiten. Aber auf keine Weise kann das Recht dieser Letztern so weit gehen, dafs es ihnen verstattet wäre, die Geschichte, aus welcher die Philosophie, von der sie ausgehen wollen, den Beweis für die Nothwendigkeit ihrer Uebereinstimmung mit dem Christenthume entnahm, in einen Beweis für die *Nicht*übereinstimmung beider zu verkehren, oder für die *Nothwendigkeit,* dafs das Christenthum in der Philosophie seinen Untergang finde. Denn ein solcher Beweis, worauf sonst könnte er hinauskommen, als auf die angeblich durch den Lauf der Geschichte erwiesene Wahrheit desjenigen Systems, welches bei solcher Betrachtung zum Grunde gelegt ist? Dieses System aber hat zu seiner Voraussetzung die Nothwendigkeit der *Uebereinstimmung* zwischen Philosophie und Christenthum. Mit der Wahrheit des Systems also wäre auch die Wahrheit dieser seiner Voraussetzung, folglich die Unwahrheit der umgekehrten Voraussetzung, dafs die Wahrheit der Philosophie eine andere sey, als die des Christenthums, erwiesen. — Mag sonach unser Verfasser und mag unter seiner Führung die ruhmbedeckte „Linke" sich immerhin ihres Sieges über die religiöse, die Christliche Wahrheit rühmen. *Die* Geschichte, die, „wie ein brausender Strom heranstürzend", diesen kritischen Sieg erweisen soll, haben sie erst zu *machen*; die *vorhandene* Geschichte beweist, wiefern sie überhaupt Etwas beweist, nicht *für,* sondern *gegen* diesen Sieg.

Das wahre Verhältnifs zwischen Christenthum und Philosophie in der Weltgeschichte, welches von unserm Verf. so schreiend verfälscht worden ist, stellt sich uns nach diesem Allen folgender Gestalt heraus. Das Christenthum, obgleich, vermöge seiner substantiellen Natur, als Religion, über die Philosophie, die *nur* der theoretischen Seite des Geistes angehört, hinausgehend, hat doch, vermöge seiner Universalität, als *absolute* Religion, im Unterschiede von allen frühern Religionen, *auch* eine theoretische Seite; es bedarf, um diese theoretische Seite zur Entwickelung zu bringen, der Philosophie. Darum eben konnte das Christenthum in der Weltgeschichte nicht eher auftreten, als bis es eine Philosophie vorfand, eine gebildete Wissenschaft, die ihm zum Behufe dieser theoretischen Entwickelung als Organ dienen konnte. Es ist, richtig verstanden,

vollkommen wahr, was unser Verf. (S. 33) bemerkt, dafs in das Christenthum gleich bei seiner ersten Entstehung, neben dem Althebräischen, ein Element Pythagorisch-Platonischer Weltanschauung eingehen mufste. Nur dafs dieses Element in das Christenthum *als* solches, in die *Substanz* des Christenthums, nicht, wie es irriger Weise dort aufgefafst war, unmittelbar nach dieser seiner theoretischen Gestalt aufgenommen werden konnte. Es findet sich vielmehr dort selbst zur religiösen Substanz, zum Gefühle, zur Vorstellung, oder mit welchen Namen man diese substantiellen Momente der Religion sonst bezeichnen will, umgestaltet und gleichsam verdichtet. Wiefern aber das Christenthum dazu fortgeht, diesem theoretischen Keime, der von Vorn herein in sein substantielles Wesen gelegt ist, eine ausdrückliche Entwickelung zu geben: so findet dasselbe die Philosophie, die Wissenschaft zunächst als ein Aeufserliches sich gegenüber. Es bedient sich derselben als eines äufserlichen Werkzeuges bei diesem Entwickelungsprocesse, und gründet so durch Hülfe der Philosophie, die auch ihrerseits, indem sie sich zu dieser Hülfe hergiebt, nur ihren eigenen Entwickelungsprocefs fortsetzt, ein theologisches System, in welchem der substantielle Gehalt des religiösen Gefühls, der religiösen Vorstellung das Moment des Inhaltes, die Philosophie, die wissenschaftliche Speculation, das Moment der Form ausmacht. Dieses System nun ist das System der kirchlichen Dogmatik. Die Mangelhaftigkeit desselben besteht nicht in der vermeintlichen Unangemessenheit der religiösen Vorstellung zum speculativen Gedanken, sondern in der Aeufserlichkeit, in welcher seine zwei Factoren, das reale Moment der religiösen Vorstellung und das formale des philosophischen Denkens, gegenseitig zu einander bleiben. Diese Aeufserlichkeit aufzuheben, ist die weitere Aufgabe des grofsen, doppelseitigen Entwickelungsprocesses, und damit *sie* erfüllt werden konnte, mufste es zu jener scheinbaren Unterbrechung desselben kommen, welche man mit einem Untergange der religiösen und einem neuen Anfange der philosophischen Entwickelung verwechselt hat. Allerdings von einem neuen Anfange mufste die philosophische Entwickelung beginnen, und sie mufste zu diesem Behufe sich von ihrer bisherigen Verwickelung mit dem religiösen Inhalte, die nur eine äufserliche und darum für sie hemmende war, losmachen. Aber indem sie so in sich selbst, in ihren eigenen Anfang zurückgeht, geht sie zugleich in den Anfang zurück, den sie in der Substanz des Geistes, des absoluten Geistes, also in der Religion, in dem Chri-

stenthume hat. Denn worin sonst, als in der *Substanz* des Geistes, hat alles Geistige seinen Anfang, hat also auch die Philosophie den ihrigen? Wie durch das Christenthum die Substanz des Geistes eine andere geworden ist: so wird auch die Philosophie, die innerhalb des Christenthums in ihren substantiellen Anfang zurückgeht, eine andere seyn, als jene, welche das Christenthum, um sich seine erste theoretische Entwickelung zu geben, von Aufsen sich herzunehmen mufste. Sie mufs, um zu jener Entwickelung zu gelangen, in welcher sie allein als ächtes, ebenbürtiges Organ dienen kann, ihren eigenen freien Weg gehen, wie weit derselbe sie auch von dem, was ihr eigentliches Endziel ist, von der Erkenntnifs der Substanz als solcher, zu Zeiten abzuführen scheinen mag. Dafs sie aber an diesem Ziele wieder mit dem Christenthume zusammentreffen, dafs ihre Entwickelung dort sich als die eigene inwohnende des Christenthums kund geben wird: darüber kann so gewifs kein Zweifel seyn, so gewifs die philosophische Erkenntnifs in nichts Anderem, als in der Einkehr in jenen ihren substantiellen Kern die Gewifsheit ihrer selbst und ihre letzte, allein entscheidende Bewährung hat.

Diefs, sagen wir, ist die Ansicht, welche sich dem Verf. auf Grund der Prämissen, die ihm durch die Hegelsche Philosophie gegeben waren, aus einer *unbefangenen* Geschichtsbetrachtung ergeben haben würde, wenn ihm zu einer solchen die Fähigkeit oder der gute Wille nicht gemangelt hätte. Dafs ihm, trotz seiner Verkehrung dieses Wahren, die Wahrheit dieser Ansicht dunkel vorgeschwebt hat, diefs läfst sich ohne viele Mühe aus seinen eigenen Worten beweisen. Wenn er nämlich die Aufgabe seines Unternehmens als eine solche bezeichnet, welche zugleich eine Vermittlung und eine Scheidung oder Auseinandersetzung in sich schliefst: so sagt er ohne Zweifel das Richtige; aber er weifs nur nicht, was er sagt. Denn wie *er* diese Aufgabe gefafst hat, so ist klar, dafs weder von einer Scheidung im wahren Wortsinne, noch viel weniger von einer Vermittlung die Rede seyn kann. Was giebt es denn da noch zu scheiden, wo das Dogma mit Stumpf und Stiel ausgerottet und verworfen werden soll, um einer „andern Wahrheit" Platz zu machen? Und was giebt es zu vermitteln, wo die „andere Wahrheit" sich selbst genügt, auch ohne von dem Verworfenen die geringste Notiz zu nehmen? Zu dieser „andern Wahrheit" selbst, zu der philosophischen Wahrheit oder der Wissenschaft als solcher (nämlich zu der, die dem Verf. dafür

gilt) verhält sich die kritische Arbeit unsers Verf. und also nach ihm die Arbeit, welche heut zu Tage der Dogmatik überhaupt noch aufgegeben ist, offenbar als ein *hors d'oeuvre*. Sie hat zu ihrem Inhalte Nichts hinzuzufügen, sondern nur über eine Verhandlung, die zwischen dieser Wahrheit und einer ihr gegenüberstehenden äufsern Macht gepflogen ist, das Protocoll zu führen und die Acten zu schliefsen. Die wahre Aufgabe der Dogmatik in unserer Zeit dagegen wird sich, in einem Sinne, welcher dem Verf. gänzlich fremd geblieben ist, als ein *Scheidungs*procefs bezeichnen lassen. Es gilt nämlich vor allem Andern, die *substantiellen* Momente der Religion, der Christlichen Offenbarung, von dem *theoretischen* Zusatze auszuscheiden, mit welchem wir sie in der kirchlichen Dogmatik allenthalben versetzt vorfinden. Sie wird sich ferner als ein *Vermittlungs*procefs bezeichnen lassen, auch diefs in einem Sinne, von welchem in dem Thun unsers Verf. kaum eine Spur zu entdecken ist. Wenn nämlich, was in jenem Scheidungsprocesse als die Schlacke einer dem gediegenen metallischen Kerne der religiösen Substanz äufserlichen theoretischen Form erkannt worden ist, allerdings bei Seite zu legen und der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft als ihr Eigenthum zu überantworten ist: so wird dagegen in Bezug auf den substantiellen Kern die wissenschaftliche Arbeit, weit entfernt, mit jener Ausscheidung vollendet zu seyn, nun erst recht ihren Anfang nehmen müssen. Solche Arbeit aber als eine *Vermittlung* zu bezeichnen, als eine Vermittlung zwischen dem substantiellen Inhalte der Religion und der freien Form ächter, philosophischer Wissenschaft, liegt wenigstens demjenigen Dogmatiker nahe, den die Betrachtung der Geschichte seiner Wissenschaft gelehrt hat, auch dieses Werk als ein nicht aus dem Stegreife zu beginnendes anzusehen, sondern als ein solches, dessen Gelingen von der Stetigkeit seines Zusammenhanges mit dem allgemeinen Entwickelungsprocesse der Wissenschaft abhangt. Diese Wissenschaft aber ist keine andere, als die philosophische, speculative, die sich, um zu diesem Unternehmen reif zu seyn, von ihrem neuen Anfange aus, den sie innerhalb der Christlichen Weltperiode genommen hat, allerdings schon bis zu einem gewissen Puncte selbstständiger Gestaltung herangebildet haben mufs.

Hätte der Verf. seine Aufgabe so gefafst: so würde die Klage über die Schwierigkeit seines Unternehmens (S. 68 f.) in seinem Munde eine andere Bedeutung haben, als sie jetzt hat. Wie sein Werk vorliegt, können

wir kaum diese Klage für Ernst nehmen. Hat ihm „die Beschaffenheit des Materials“ seine Aufgabe „nicht eben leicht gemacht“: so hat er selbst sie sich um so leichter gemacht. Es klingt vielmehr jene Klage in seinem Munde fast wie ein Eingeständnifs der unvollkommenen, in sich selbst zwiespältigen Beschaffenheit seines Werkes, von der er die Schuld gern auf das Zeitalter schieben möchte. Dafs man „in den dogmatischen Werken der Gegenwart“, und also auch in dem seinigen, „die Gediegenheit und innere Einheit der Melanchthonischen *Loci*, der Calvinischen *Institutio* vergeblich suche“: diefs, bemerkt er, sey freilich „unleugbar, aber man sollte es weder von unserer Zeit anders verlangen, noch sie deswegen für eine schlechtere halten“. Hat der Verf. hier bedacht, was er schrieb? Ohne Zweifel gehören die *Loci theologici* Melanchthons zu den „dogmatisch wichtigeren Werken“, welche er, seiner Versicherung in der Vorrede zufolge, selbst studirt hat. Wir dürfen also voraussetzen, dafs der Verf. der Geschichte dieses berühmten Werkes einige Aufmerksamkeit gewidmet und sich über den Grund der gänzlich verschiedenen Gestalt, in welcher dasselbe in seinen verschiedenen Ausgaben uns entgegentritt, Rechenschaft zu geben versucht haben wird. Hat er diefs gethan: so wird ihm nicht entgangen seyn, wie die *erste* Ausgabe (1521) das bestimmteste Bewufstseyn ausspricht über den Unterschied des substantiell Religiösen und des Philosophischen in der kirchlichen Dogmatik. Es heifst dort (nicht weit vom Anfange, in dem Abschnitte: *de hominis viribus adeoque de libero arbitrio*), bei Gelegenheit der Begriffe von *ratio* und *liberum arbitrium*, welche Melanchthon, als aus der Philosophie eingeschwärzte, bis auf die Namen aus der Theologie vertilgen will, so: *Nam perinde atque his posterioribus Ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post Ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est. Ita factum est, ut praeter Canonicas scripturas (ne Canonicae quidem omnes,* dürfen wir, bedenkend, wie so Manches in Paulus und noch mehr in Johannes der Philosophie angehört, getrost hinzusetzen) *nullae sint in Ecclesia sincerae literae. Redolet philosophiam, quicquid omnino commentariis proditum est.* Dieser polemischen Aeufserung entspricht denn auch die Gestalt, entspricht der Jnhalt des Werkes in dieser seiner ersten Erscheinung. Es ist keine Dogmatik im hergebrachten Sinne; es will sich nicht Viel zu schaffen machen, und macht sich in der That noch Weniger zu schaf-

fen mit den von ihm so genannten *locis supremis: de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.* Es beschränkt sich, mit Uebergehung aller *frigidae et alienae a Christo disputationes,* einzig auf die *loci salutares,* auf diejenigen, *ex quibus proprie Christus cognoscitur,* d. h. auf den substantiellen Gehalt der Christlichen Offenbarung im Gegensatze dessen, was seiner theoretischen Fassung angehört. Dagegen haben die *spätern* Ausgaben nicht nur alle die Artikel aufgenommen, welche die *erste* weggelassen hatte, sondern es ist auch die Behandlung derer, die ihnen mit der *ersten* gemeinschaftlich sind, eine gänzlich veränderte. Wir finden dort sogar, dafs Philosophen angeführt werden als Auctoritäten für Lehren, die in der *ersten* Ausgabe, in Folge der Opposition gegen alle Philosophie, eine ganz andere, der nunmehrigen direct entgegengesetzte Fassung hatten[14]). Welche von diesen zwei Gestalten des Werkes meint nun der Verf., wenn er dasselbe als Beispiel einer gediegenen und mit sich selbst einigen Bearbeitung der Dogmatik nennt? Die *erste* schwerlich; denn dann würde er es nicht mit Calvins *Institutio* zusammengestellt haben. Also die *andere.* Aber sieht denn der Verf. nicht, dafs dann das Werk Melanchthons nicht wieder, wie ohnehin freilich auch das Calvinische, das gerade Gegentheil von dem beweist, was er beweisen will? Er will beweisen, dafs mit disparaten Elementen, wie sie in unserer Zeit sich durchkreuzen, eine so innerlich eigene und gediegene Bearbeitung der Dogmatik, die doch keines dieser Elemente von sich ausschliefsen könne, nicht zu Stande zu bringen sey, und dafs man es daher der seinigen nicht zum Vorwurfe machen dürfe, wenn auch sie jene Vorzüge an sich vermissen lasse. Er will beweisen, dafs *jeder* Versuch, diese Elemente, statt sie aus einander zu halten, zu einer wirklichen organischen Einheit zusammenzubringen, zu einem ähnlichen Resultate führen müsse, wie jene neuern dogmatischen Arbeiten, deren Beschaffenheit er uns (S. 70) mit einem höchst abschreckenden Gleichnisse, welches durch ein hinzugefügtes von Lessing entlehntes Wort noch abschreckender wird, zu schildern weifs. Die Werke Melanchthons und

---

14) So z. B. wird in dem Artikel *de causa peccati* (Ausgabe vom J. 1549 p. 78.), zur Unterstützung der Lehre von der menschlichen Freiheit, die in der *ersten* Ausgabe gänzlich verneint worden war, der Ausspruch Plato's angeführt, dafs man auf keine Weise Gott zum Urheber des Bösen machen dürfe.

Calvins aber sind, was sie geworden sind, auch ihrerseits durch eine Vereinigung von Elementen geworden, die wir um so unzweifelhafter als disparate bezeichnen dürfen, als *die* Philosophie, deren sie sich zur dogmatischen Verarbeitung des religiösen Stoffes bedienten, nicht einmal aus dem substantiellen Geiste des Christenthums ursprünglich hervorgegangen war. Warum sollte, was mit einer solchen Philosophie gelingen konnte, nicht auch mit Hülfe einer Philosophie gelingen können, welche selbst aus dem Fleisch und Blut, so zu sagen, des Christenthums erzeugt ist? Warum sollte es mit ihrer Hülfe nicht in noch weit vollständigerer Weise gelingen können?

II.

Um, bei einem kritischen Hinblicke auf die Straufsische „*Apologetik*", das Ganze dieses Abschnittes vor Augen zu behalten, wird es gut seyn, wenn wir uns vor allen Dingen mit dem Verf. auf die Spitze der Pyramide stellen, welche nach ihm durch den Entwickelungsgang der kirchlichen Apologetik beschrieben wird. Das System der letztern, so lautet die Behauptung des Verf. (S. 133 ff. S. 156), gipfelt in der Gestalt, welche die Reformatoren und ihre Nachfolger der Lehre von dem *Zeugnisse des heil. Geistes für die heilige Schrift* gegeben haben. Bis zu diesem Puncte war eine consequente Ausbildung aller apologetischen Begriffe möglich, und es ist solche, wenn auch hin und wieder nicht ohne Unterbrechungen, wobei aber die etwa geschehenen Rückschritte jederzeit durch spätere Vorschritte wieder ins Gleiche gesetzt wurden, in der That erfolgt. Von diesem Puncte abwärts dagegen waren nur noch Rückschritte möglich. Das vorgebliche Zeugnifs des heil. Geistes, als man ihm mit wissenschaftlicher Kritik zu Leibe gehen wollte, erwies sich als ein Gespenst, welches bei seinem Verschwinden, statt des eingebildeten Offenbarungsinhaltes, Nichts, als den sonst bekannten gegenständlichen Inhalt der natürlichen und der geschichtlichen Wirklichkeit zurückliefs.

Das Zeugnifs des heil. Geistes, von welchem der Verf. spricht, soll nach ihm durch die Reformatoren, deren Lehre ihm in diesem Puncte für die classische gilt, nicht unmittelbar auf den Schrift*inhalt*, es soll vielmehr ausschliesslich auf die *Form der schriftlichen Ueberlieferung* bezogen worden seyn. Für den Offenbarungsinhalt dienen, zufolge des Systems, welches uns hier als Protestantische

Kirchenlehre vorgetragen wird, zur unmittelbaren Beglaubigung die Wunder und Weissagungen, die in der Schrift berichtet werden. Um diese Wunder und Weissagungen ihrerseits als hinreichend beglaubigte voraussetzen zu dürfen, bedurfte es der Annahme einer Theopneustie der Biblischen Schriftsteller, so wie für diese wieder, um uns ihrer versichert zu wissen, jenes Zeugnisses des heil. Geistes. Die logische Verkettung dieser Schlufsfolge soll, nach unserm Verf., zugleich den Gang der geschichtlichen Entwickelung des apologetischen Lehrbegriffs darstellen, sie soll, wenn wir ihn recht verstehen, durch die Reformatoren nur vervollständigt und zum wissenschaftlichen Bewufstseyn ihrer selbst gebracht worden seyn. Um sie, diese Schlufskette, durch keine fremdartige Reflexion zu stören, hat sich der Verf. gehütet, der anderweitigen Bedeutung zu gedenken, in welcher der Begriff des *testimonium internum*, des *testimonium Spiritus Sancti*, sonst bei kirchlichen Schriftstellern alter und neuer Zeit vorkommt. Wer sich auf seine Darstellung verlassen wollte, der müfste, wenn er nicht etwa zufällig die sehr versteckt gebliebene Erwähnung S. 90 bemerkt hat, der im weitern Verlaufe der Darstellung gar keine Folge gegeben ist, auf die Meinung kommen, als sey dieser Begriff erst im Zeitalter der Reformation, etwa von Calvin, den er an dieser Stelle (S. 134 f.) anführt, eigens erfunden worden, um für das von den Reformatoren verworfene Zeugnifs der *Kirche* als Resultat zu dienen. Jedermann aber, und der Verf. wenigstens so gut, wie Jedermann, weifs, dafs es ein von den ältesten Zeiten her in der Kirche einheimischer und lebendiger, auf göttliche Offenbarung ohne Unterschied (gleich viel, ob durch Schrift vermittelt oder nicht, und wenn durch Schrift vermittelt, wie denn allerdings, seit es eine Schrift Neuen Bundes giebt, jede Offenbarung durch dieselbe vermittelt seyn mufs, gleich viel, ob in dem Formalen der schriftlichen Aufzeichnung als solcher, oder in dem von der Schrift berichteten Inhalte liegend) bezogener [1]) und durch die Reformatoren, namentlich durch die der Reformirten Kirche [2]), nur gelegentlich nach dieser Seite in

1) *De quo totius Ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia Spiritus Sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur.* Origenes, *de princip.* Lib. I. Praefat. §. 8.

2) Ob bei Luther und Melanchthon eben so ausdrückliche Wendungen gegen den von Papistischer Seite erhobenen Einwand: woher man denn, nach Aufgebung des kirchlichen Zeugnisses, die Theopneustie der Schrift beweisen wolle, vorkommen, wie die vom Verf. aus

Anwendung gebrachter Begriff ist. Freilich sprechen auch die Reformatoren, sprechen Zwingli und Calvin von dem Zeugnisse des Geistes nicht in der Weise einer blofs logischen Uebertragung bereits gestempelter Begriffe auf Zusammenhänge, auf welche die Anwendbarkeit jener Begriffe sich von selbst versteht, sie sprechen vielmehr so davon, dafs sie den Begriff eben sowohl in diesem Zusammenhange neu aufgefunden, neu entdeckt haben könnten, oder dafs sie ihn wirklich in dem Augenblicke, da sie von ihm sprechen, neu entdecken, neu und ursprünglich in ihrer eigenen innern Erfahrung auffinden. Aber diefs ist, die Sache unbefangen angesehen, offenbar nur ein Beweis mehr dafür, dafs der Verf. im Unrechte ist, wenn er uns den trocknen logischen Gang seiner Verstandesschlüsse für die Wahrheit des geschichtlichen Entwickelungsganges der apologetischen Begriffsbestimmungen unterschieben will.

Doch es wird wohlgethan seyn, die Frage, die wir hier berührten, noch auf einen Augenblick zur Seite zu stellen. Fragen wir zuvor, ob das System jener Schlüsse, so wie es der Verf. kunstreich verschränkt, als das Ergebnifs des Höhepunctes kirchlicher Entwickelung dargestellt hat, je in eines Menschen Hirn gekommen ist, je in ein anderes, als in das seinige, hat kommen können. Der Verf. zeige uns (wir fordern ihn dreist dazu auf), wir sagen nicht, aus dem Reformationszeitalter, welches der lebendigen Quelle um so viel näher stand, sondern immerhin aus dem Zeitalter der Calove und Quenstedte, oder der Gisbert Voëtius, den Dogmatiker, bei welchem mit klaren Worten in einem unzweideutigen, vom Schriftsteller selbst mit Bewufstseyn hineingelegten Zusammenhange, nicht in einem erst durch fremdes Raisonnement als Consequenz herausgebrachten, die Absurdität zu lesen ist, dafs die Wahrheit der göttlichen Offenbarung *ausschliefslich* (solche Ausschliefslichkeit liegt,

---

Calvins *Institut.* I. 7, 2. angeführte (welcher die von Hase, *Evangelische Dogmatik*, 2. Aufl. S. 491 [3. u. 394 f.], aus Zwingli angeführte hätte beigesellt werden können), ist mir wenigstens nicht bekannt. Die von Hase a. a. O. aus Luther ausgezogene spricht von dem Zeugnisse des Geistes nicht in Bezug auf die Wahrheit der Schrift überhaupt, sondern in Bezug auf eine bestimmte Schriftauslegung. Auch die symbolischen Schriften der Reformirten Kirche (vergl. die von Hase S. 490 [394] aus der *Confess. Scotic.* und *C. Gall.* angeführten Stellen) kennen diese Wendung, in denen der Lutherischen aber sucht man sie vergebens. Dagegen kommt dort das *testimonium Spiritus Sancti* in anderer Bedeutung vor, nämlich in der aus *Rom.* 8, 16. entlehnten. *Formul. concord.* Solid. decl. Artic. XI (p. 817.).

wie man nicht übersehen wird, in des Verfassers Raisonnement und wird durch das „Auch" (S. 353 Z. 9 v. u.) nicht aufgehoben) auf den Zeichen- und Wunderbeweis gestellt, die geschichtliche Wahrheit der Zeichen und Wunder aber auf das Zeugnifs einer durch die doppelte Voraussetzung ihrer Inspiration und des für diese Inspiration zeugenden *testimonium Spiritus S.* beglaubigten Urkunde zurückgeführt würde! Wie konnte der Verf. so ganz vergessen, dafs der Zeichen- und Wunderbeweis in jener Strenge, da wirklich der Offenbarungsglaube auf ihn begründet, von ihm abhängig gemacht wird, erst dem neuern Supernaturalismus angehört, demselben Supernaturalismus, der umgekehrt dem Inspirationsglauben in seiner alten Strenge entsagt, der, in Bezug auf die heilige Schrift, an die Stelle der Beglaubigung durch Theopneustie und *testimonium Spiritus S.* den gemeinen juristischen Zeugen- und Urkundenbeweis gesetzt hat[3]? Wie *konnte* er es vergessen, wenn er es nicht vergessen *wollte*? Er, der so vielfach die Aeufserungen Lessings über die Erbärmlichkeit der modernen Halborthodoxie im Munde führt, hätte nie bemerkt, welches denn die Theorie war, welcher, als einem „Flickwerke von Stümpern und Halbphilosophen", das altorthodoxe System vorzuziehen, Lessing keinen Anstand nahm? Es war eben jener Supernaturalismus selbst, es war *jene* Theorie, die *das* behauptete, was der Verf. hier das alte Protestantisch-kirchliche System behaupten läfst[4]). Versteht sich, mit dem Unterschiede, dafs der Supernaturalismus, wenn er durch den Zeichen- und Wunderbeweis den Offenbarungsglauben in einen blofsen Geschichtsglauben verwandelt hatte, wenigstens folgerecht blieb und auch den Glauben an die Urkunden, sey es nun, dafs er diese auch nicht als inspirirt, oder dafs er sie, um nicht allzu ausdrücklich von der alten Lehre abzuweichen, noch als inspirirt dachte[5]), nur als einen historischen fassen wollte,

---

3) Nur auf das letztere, nicht zugleich auf das erstere, eben so wichtige Criterium will der Verf. da, wo er auf ihn zu sprechen kommt (S. 346), den Begriff des Supernaturalismus begründen.

4) Wer hier nach einzelnen Beweisstellen verlangt, der vergleiche, statt aller andern, die vom Verf. selbst (S. 166) angeführte Abhandlung: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.* Siehe *Lessings sämmtliche Schriften*, Lachmanns Ausgabe 10. B. (Berlin, 1839) S. 33 ff.

5) Diesen letztern Fall berücksichtigt ausdrücklich Lessing in dem von dem Verf. a. a. O. ausgehobenen Worten und bezeichnet auch so den supernaturalistischen Glauben mit Recht als einen solchen, der nur die Natur des Geschichtsglaubens trägt.

während nach unserm Verf. das altkirchliche System den Beweis für die Offenbarung zwar in der Weise eines historischen Beweises gefaſst haben, da aber, wo es den Beweis für die Wahrhaftigkeit der Urkunden galt, aus welchen dieser Beweis zu führen ist, plötzlich in eine ganz andere Art des Beweisens übergesprungen seyn soll. — Wie würde sich Lessing eines Nachfolgers gefreut haben, der so in den Sinn seiner Polemik einzudringen, so dieselbe fortzuführen verstand! Freilich, hätte der groſse Mann ahnen können, daſs das alte von ihm als so folgerecht gepriesene System, statt der einfachen Halbheit des modernen Supernaturalismus, eine doppelte enthielt: so würde er ja wohl seine Waffen, statt gegen den letztern, mit verdoppelter Energie gegen das erstere gekehrt und so dem Nachfolger die Mühe seiner Arbeit erspart haben!

Die Miſsgriffe des Verf. in Bezug auf die Lehre von Wundern und Weissagungen beginnen aber nicht erst da, wo er auf jenem angeblichen Höhepuncte der kirchlichen Ausbildung des Dogma's angelangt ist. Vielmehr wenn er die Lehre vom Zeugnisse des heiligen Geistes, sie, die so alt, wie das Christenthum selbst ist, erst auf diesem Höhepuncte entstehen läſst: so sehen wir ihn umgekehrt den supernaturalistischen Zeichen- und Wunderbeweis, in derselben Gestalt, in welcher er nicht einmal auf dem Höhepuncte vorhanden war, in den ersten Anfang des Christenthums, ja, in das, was diesem Anfange voranging, in die weltgeschichtliche Grundlage und Voraussetzung des Christenthums zurücktragen. Will Jemand die Verzerrung, die der Verf. durch seine dem Gegenstande ganz unangemessene, aber freilich die Popularität seiner Darstellung bedingende Manier in die Glaubenslehre des Christenthums und ihre geschichtliche Entwickelung gebracht hat, in ihrer grellsten Gestalt erblicken: der lese die Worte, welche zu dem zweiten Paragraphen dieser anti-apologetischen Abhandlung den Eingang bilden (S. 84 f.). Es hat nämlich dieser Paragraph die Bestimmung, als Nachfolger eines andern, der die „biblische Offenbarungslehre“ enthält, die Lehre „von Wundern und Weissagungen als Beweisen für die Wahrheit der Offenbarung“ so darzustellen, wie sie der Verf. in der Bibel selbst gefunden haben will. Da wird denn (wer die Manier des Verf. kennt, erräth es schon aus dieser Stellung) gleich der Uebergang mit einer Wendung gemacht, die wohl zwar in den Kopf manches supernaturalistischen Theologen der letzten anderthalb hundert Jahre, schwerlich aber je in den irgend eines Biblischen Schriftstellers gekommen ist. Frage es sich,

„woran der Mensch einen Lehrer, der sich ihm als göttlichen Gesandten, und eine Lehre, die sich ihm als Offenbarung bietet, als solche erkennen solle“: so könne „das entscheidende Kriterium nicht in dem Inhalte des Dargebotenen liegen; denn einen Inhalt, der über die Sphäre des Menschlichen und Natürlichen hinausliegt, kann der natürliche Mensch nicht prüfen“. Es bedürfe daher für jede angebliche Offenbarung eines äufsern Criteriums, und *darum* habe die Schrift Sorge getragen, die Persönlichkeit der unter göttlicher Auctorität auftretenden Lehrer, von denen sie berichtet, und die berichtete Lehre selbst allenthalben durch erfüllte Weissagungen, durch Zeichen und Wunder zu beglaubigen. — Es möchte noch hingehen, wenn der Verf. dieses Raisonnement nur als sein eigenes und also die vermeintliche Nothwendigkeit dieses Fortschritts von dem Offenbarungsbegriffe zum Wunderbegriffe als eine den Schriftstellern selbst, die den Fortschritt machen, unbewufst bleibende eingeführt hätte. Dann wäre die *historische* Unwahrheit, deren sich dieses Raisonnement schuldig macht, nur negativer Art, nur eine Unterlassungssünde. Allein es erhellt aus der weitern Folge dieses Paragraphen, wie er dasselbe den Biblischen Schriftstellern, vielleicht sogar den von ihnen dargestellten geschichtlichen Personen als ein bewufstes unterlegt. Der letzte *Zweck* der von Moses und von den Hebräischen Propheten berichteten Wunder ist nach ihm, „dem Jehova als dem höchsten, einzig wahren Gotte und dem Schutzgotte der Israeliten im Besondern Anerkennung zu verschaffen“, der *Zweck* der Neutestamentlichen Wunder, Jesum „als göttlichen Gesandten, näher als den Messias, zu beurkunden“ (S. 86). Dasselbe gilt von dem Zwecke der Alt- und Neutestamentlichen Weissagungen. Freilich kommt hinterher (S. 89) das Zugeständnifs, dafs Wunder und Weissagungen weder im A. noch im N. T. „das einzige, oder auch nur ein für sich zureichendes Beglaubigungsdocument eines Gottgesandten sind“, dafs vielmehr (S. 90), wenigstens im N. T., „der Wunderbeweis durch den Beweis aus der innern Erfahrung von der Göttlichkeit der Lehre ergänzt(?) wird“. Allein so gestellt kann solches Zugeständnifs die Schuld des Verf. nur erschweren, nicht erleichtern. Während nämlich dasselbe, was ihn selbst betrifft, uns beweist, dafs er noch nicht so fest in seine Theorie verrannt war, dafs er nicht das Rechte, wenn er nur *gewollt*, hätte sehen *können*: so macht es in Bezug auf die Sache den Stand derselben offenbar noch schlimmer, als er ohne jenes Zugeständnifs gewesen wäre. Denn

auf die Biblischen Schriftsteller fällt von dort der Schein zurück, als ob sie erst, nachdem der Zeichen- und Wunderbeweis ihnen gemiſsglückt, oder nur halb geglückt war, zum heiligen Geiste ihre Zuflucht genommen, um durch ein eingebildetes Zeugniſs dieses Geistes die Lücken jenes Beweises nothdürftig auszufüllen. Auf allen nachfolgenden Jahrhunderten aber bis zur Reformation, oder vielmehr, da auch die aus der Reformation hervorgegangene Theologie nach unserm Verf. den heil. Geist nur herbeigezogen hat, um die Inspiration der Schriften, nicht um die Offenbarung als solche zu beweisen, noch über die Reformation hinaus, bleibt der Vorwurf haften, daſs sie jene Andeutung unbeachtet gelassen und den Zeichen- und Wunderbeweis, unvollkommen, wie er war und wie ihn die Schrift selbst dafür erkannt hatte, als vollgültig aufgenommen haben.

Wie aber steht es nun mit den Beweismitteln, durch welche der Verf. die Uebertragung des eigenthümlich supernaturalistischen Standpunctes auf Bibel und Kirchenlehre in dem gesammten Umfange ihres geschichtlichen Entwickelungsprocesses, diese von ihm so keck unternommene Neuerung rechtfertigen will, natürlich ohne einzugestehen, daſs es eine Neuerung ist? — Was die Bibellehre betrifft, so machen wir unsern Gegner zuvörderst auf den Widerspruch aufmerksam, in welchen er sich durch diese Hineintragung des Supernaturalismus in die Biblische Ueberlieferung zu der mythischen Ansicht seines frühern Werkes gestellt hat. Wie seicht auch immer der Begriff des Mythus seyn mag, der dieser so genannten Ansicht zum Grunde liegt (und wir glauben anderwärts bewiesen zu haben, daſs diese Seichtigkeit keine geringere ist, als die des Begriffs vom Dogma, der im gegenwärtigen Werke zur Ausführung kommt): so weit reicht dieser Begriff doch immer, zu lehren, daſs in mythischer Dichtung die Vorstellung des Wunders einen andern Ursprung hat, als aus dem Bestreben, durch seine Hülfe für den Verstand einen Beweis zu führen, gleich viel, *was* das auf diesem Wege zu Beweisende ist. Er lehrt, wie Wenig er auch sonst über die eigentliche, positive Natur dieser Dichtung lehren mag, doch immer so Viel, daſs der Gegensatz, durch welchen für uns das Wunder eigentlich erst zum Wunder wird, durch welchen allein ein Schluſs aus der wunderbaren Thatsache auf die Beschaffenheit anderes Thatsächlichen möglich wird, daſs, sagen wir, dieser Gegensatz der *natürlichen* Begründung des Thatsächlichen durch den für alles Thatsächliche als nothwendig

erkannten physischen und historischen Causalzusammenhang für mythische Dichtung als solche *nicht vorhanden ist*[6]). Wie grofs mufs die Geringschätzung des Verf. gegen sein Publicum seyn, wenn er demselben nicht einmal diefs zutraut, dafs es von seiner gegenwärtigen Theorie einen Blick, einen kurzen, flüchtigen Blick auf die frühere, mit so viel Geräusch von ihm und seinen Genossen verkündigte, zurückwerfen werde? Oder will er, wie man aus der Aeufserung S. 87 schliefsen könnte, die Miene annehmen, als ob er von den Ergebnissen seiner frühern Untersuchung, um der gröfsern Unbefangenheit der gegenwärtigen willen, hier ganz absehe? So war denn wenigstens der positive Ton übel angebracht, in welchem er, den bereits angeknüpften Faden einer raisonnirenden Deduction des kirchlichen Systems fortspinnend, den Biblischen Schriftstellern jenen Supernaturalismus unterlegte. Nicht zu gedenken, dafs er, wenn er ja an dieser Stelle

6) Wir wollen, damit der Widerspruch klar hervortrete, in welchem der Verf. mit sich selbst befangen ist, folgende Stelle aus seinem *Leben Jesu* (dritte Aufl. Bd. 1 S. 93 f.) ausheben. „Der alten, namentlich orientalischen Welt war, vermöge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntnifs der Naturgesetze, der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, dafs sie von jedem Punkte desselben auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem Standpunkte des Bewufstseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben. Zwar nicht Alles und Jedes wirkt hier Gott selbst (was wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sich in manchen Kreisen der ursächliche Zusammenhang der endlichen Dinge aufdringt, niemals Bewufstsein eines Vernünftigen hat sein können): wohl aber ist eine absolute Leichtigkeit vorhanden, Alles, auch das Einzelste, sobald es besonders bedeutsam erscheint, unmittelbar von Gott abzuleiten. Er ist's, der Regen und Sonnenschein gibt; er sendet den Ostwind, das Ungewitter; er schickt Krieg, Theurung, Pest; er verhärtet die Herzen und erweicht sie, gibt Gedanken und Entschliefsungen ein. Besonders aber sind es seine erkorenen Werkzeuge und Lieblinge, auf und durch welche er unmittelbar wirksam ist: die Geschichte des israelitischen Volks trägt auf jedem Schritte die Spuren seines unmittelbaren Eingreifens; durch Moses, Elias, Jesus wirkte er Dinge, welche der ordentliche Lauf der Natur niemals herbeigeführt haben würde. Die neuere Zeit hingegen hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, dafs Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet." — S. 95 wird ausdrücklich diefs als der „*Standpunkt des neueren Supranaturalismus*" erkannt, dafs „die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen und Gott nur mittelbar auf sie wirken soll, in einzelnen Fällen aber, *wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde*, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugreifen",

die mythische Ansicht noch im Gedächtnisse trug und nicht durch seine Theorie ausschliefsen wollte, sie jedenfalls in der Folge ganz vergessen hat, ja, dafs er vergessen, zu zeigen, wie denn der (nach ihm) kirchliche Wunderbeweis sich aus der mythischen Wundervorstellung hervor entwickelt hat.

Dafs sich in einzelnen Büchern der heil. Schrift, Alten wie Neuen Testaments, bei einzelnen Wundererzählungen allerdings supernaturalistisch klingende und auch in diesem Sinne gemeinte Wendungen finden, leugnen wir nicht, obwohl wir lange nicht alle die Stellen, die der Verf. zu diesem Behufe angeführt hat, für hieher gehörig erkennen. Eine Reflexion der Art, wie jene, aus der sich in neuerer Zeit die supernaturalistische Theorie entsponnen, ist sporadisch zu allen Zeiten hervorgetreten, in denen wunderbare Ereignisse, von den Heroen des Volksglaubens, sey es aus historischer oder mythischer Ueberlieferung, berichtet, ein Gegenstand späterer, raisonnirender Betrachtung oder Nacherzählung wurden. Nicht diese Reflexion in ihrem vereinzelten Vorkommen macht den Supernaturalismus aus, sondern nur die ausdrückliche, systematische Begründung des Glaubens auf solche Reflexion macht ihn. Kommt überdiefs das Geschäft dieses Erzählens in die Hände einer priesterlichen Schriftstellerclasse, die bei der Erhaltung der positiven Elemente des Volksglaubens interessirt ist: so trägt es sich wohl zu, dafs hin und wieder auch ein frommer Betrug mit unterläuft, dafs wenigstens der Inhalt der alten, sagenhaften Ueberlieferung nicht ohne Absichtlichkeit und Consequenz eine Färbung der Art erhält, die man als eine supernaturalistische bezeichnen kann. Sowohl das Eine, als das Andere gilt von einem Theile der historischen Urkunden des Alten Testaments, und sie allein sind der Sitz jener supernaturalistischen Anklänge, während die poetischen und prophetischen Bücher, namentlich die aus der älteren, guten Zeit, und auch die der ächten mythischen Ueberlieferung näher stehenden historischen, z. B. die *Genesis,* bei aller Hinneigung zum Wunderbaren und Aufserordentlichen, von dergleichen Absichtlichkeiten einer jederzeit schon exoterischen Reflexion so gut wie frei sind. Vor andern mit dem Geiste solcher Reflexion, in dieser, wie in anderer Beziehung, getränkt sind dagegen in ihrer gegenwärtigen Gestalt die übrigen Bücher des Pentateuchs, über deren späteren Ursprung die Kritik unserer Zeit, wie wir wohl als zugestanden von allen Unbefangenen voraussetzen dürfen, entschieden hat. Und doch wie weit ist auch noch von den

schroffesten unter den vom Verf. von dort angeführten Beispielen bis zu einer Theorie, die den Glauben an Jehova selbst, oder an die Erwählung des Israelitischen Volks durch Jehova, die auch nur den Glauben an Moses, als den von Jehova berufenen Gesetzgeber, auf die Zeichen und Wunder, die Jehova durch Moses gethan, hätte begründen wollen! Gerade diese schrofferen Beispiele (etwa die im siebenten bis zehnten Capitel des *Exodus* erzählten Wundergeschichten): was enthalten sie anders, als Zeichen der Macht, die der Herr an seinen Feinden, den Aegyptern, erweist, um *diese*, nicht zum Glauben an ihn zu bewegen, sondern, was doch wohl etwas Anderes ist, zur Anerkennung dieser seiner *Macht* zu zwingen, oder auch, wie 4 *Mos.* 16, 28 ff., Strafwunder, die zwar nebenbei auch benutzt werden konnten, um die Gläubigen im Glauben an den Herrn und seinen Gesandten zu bestärken, wesentlich und hauptsächlich jedoch die Vertilgung derer, an denen sie vollzogen wurden, zum Zwecke hatten? Dergleichen aber, wie das Haupt- und Grundwunder der Mosaischen Geschichte, das Wunder der Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten (2 *Mos.* 14), sollte in diesem Zusammenhange schon darum nicht angeführt werden, weil die Beweiskraft, welche *diesem* Wunder, sowohl ihm selbst, als auch (2 *Mos.* 3, 7 ff. 6, 6 ff.) der in Erfüllung gegangenen Weissagung desselben, zugeschrieben wird, sich offenbar nicht zunächst auf das Wunder als Wunder, sondern auf die in dem wunderbaren Ereignifs enthaltene Wohlthat bezieht. Man lese den schönen Triumphgesang der Kinder Israel über den Untergang Pharao's, nach erfolgtem Auszuge (2 *Mos.* 15, 1—19.), man lese ihn und frage sich, ob der Geist, der uns aus ihm anweht, der Geist jenes trocknen supernaturalistischen Syllogismus ist, welchen der Verf., der auch ihn anzuführen sich erdreistet, ihm unterlegt! Jeder unbefangene, jeder einigermafsen poetisch empfängliche Leser wird finden, dafs das Lied, buchstäblich, wie es vorliegt, gar nicht von einem wirklichen Wunder spricht. Es hätte, so Viel das vorausgesetzte Wunderbare betrifft, eben so gut von den Russen nach dem Uebergange der Franzosen über die Beresina gesungen werden können. Die ganze Wundergeschichte des vorhergehenden Capitels ist vielleicht erst aus diesem Liede, namentlich aus dem Schlusse desselben (Vers 19), oder aus dem wahrscheinlich noch älteren Liede der Mirjam (Vers 21) hervorgegangen.

In Bezug auf die im Neuen Testamente erzählten Wunder wagt der Verf. die Versicherung, es sey „stehende Ansicht des N. T.", dafs dieselben den Zweck hatten, Je-

zum „als göttlichen Gesandten, näher als den Messias, zu beurkunden". Er behauptet diefs ausdrücklich sowohl von den Wundern, die *von* Jesus, als von denen, die *an* ihm, oder mit Beziehung *auf* ihn geschahen, sowohl von denen, die unmittelbar von ihm selbst, als von denen, die nach seiner Erhöhung durch seine Jünger verrichtet wurden. Leichtsinniger ist wohl nie eine Versicherung ausgesprochen worden, noch dazu von einem Schriftsteller, der die Präsumtion für sich hat, gerade hier sich auf dem eigensten Gebiete seiner Studien zu befinden! — Zuvörderst, wenn von dem N. T. im Allgemeinen behauptet wird, dafs es solche „stehende Ansicht" gehabt habe: so ist der Leser doch wohl veranlafst, vorauszusetzen, dafs sich diese Ansicht entweder in allen, oder doch in den meisten und hauptsächlichsten der Schriften des N. T. finden werde. Nun aber weifs der Verf. sehr wohl, dafs gerade die ältesten und bewährtesten dieser Schriften, die Apostolischen Briefe sämmtlich und ohne Ausnahme, zu denjenigen Wundergeschichten, von denen hier allein die Rede seyn kann, so gut wie aufser allem Verhältnisse stehen. Allerdings in der *Apostelgeschichte* (2, 22.) wird Petrus eingeführt, wie er vor den Israeliten sich auf die von Jesus verrichteten *τέρατα καὶ σημεῖα* beruft (*welche* Wunder an dieser Stelle gemeint sind, mag man aus 10, 38. ersehen [7])). Aber wie fände man eine Berufung ähnlichen Inhalts, zumal eine solche, welche unzweideutig, was bei dieser *nicht* so ist, auf das supernaturalistische Moment der Wunder den Nachdruck legte, in den authentischen Briefen des Petrus, des Paulus, des Johannes, oder irgend eines andern Apostels? Der von dem Herrn selbst verrichteten Wunder geschieht in diesen Schriften gar keine Erwähnung. Besäfsen wir blofs diese Schriften: so würden wir Nichts davon wissen, dafs Jesus überhaupt Wunder verrichtet hat. Von den auf ihn bezüglichen Wundern aber wird allein des Auferstehungswunders gedacht. Dieses bildet, namentlich bei dem Apostel Paulus, recht eigentlich den Mittelpunct der Apostolischen Verkündigung,

---

7) *Ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου.* — Fürwahr, Petrus selbst hätte sich der Worte nicht schämen dürfen, die ihm der Verfasser der *Clementinischen Homilieen* (II. 33.) über den Unterschied zwischen Wundern und Wundern in den Mund legt: — *θαυμάσια πρὸς κατάπληξιν καὶ ἀπάτην, οὐ σημεῖα ἰατρικὰ πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν.* — *Ἐὰν ἀνωφελῆ ποιῇ τέρατα* (von Simon dem Magier ist die Rede), *κακίας ἐστὶν ὑπουργός· ἐὰν δὲ ἐπωφελῆ πράττῃ, τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἡγεμών.*

aber nicht im supernaturalistischen Sinne, nicht als thatsächliche, historische *Prämisse* für den weitern Inhalt des Offenbarungsglaubens, sondern selbst als geistiger, nur im Geiste zu erfassender *Gegenstand* dieses Glaubens. So weit ist Paulus davon entfernt, von dem *Factum* der Auferstehung Christi den Glauben an die durch Christus geoffenbarte Wahrheit abhängig zu machen, dafs er gerade umgekehrt von dem Glauben an die Auferstehung der Todten, diesem *miraculum miraculorum*, wie es characteristisch von den spätern Kirchenlehrern genannt wird, den Glauben an die Auferstehung Christi abhängig macht (1 *Cor.* 15, 16.). Diejenigen Wunderkräfte aber, die fortwährend im Schoofse der Apostolischen Gemeinde lebendig waren, werden von demselben Apostel wohl zwar als ein Mittel, die Gläubigen im Glauben zu stärken (versteht sich, auch diefs nicht erst durch Dazwischentreten eines Verstandesraisonnements), keinesweges aber als ein Beglaubigungsmittel zum Behufe der Verbreitung des Evangeliums nach Aufsen benutzt.

Aber auch in Bezug auf die historischen Schriften des N. T. enthält die Behauptung des Verf., mit alleiniger Ausnahme allenfalls des vierten Evangeliums, eine offenbare Unwahrheit. *Alle* Wunder, die an Jesus geschahen, sollen nach der „stehenden Ansicht“ jener Bücher in der Absicht, ihn als Messias zu beglaubigen, erfolgt seyn? Also auch das Wunder seiner Empfängnifs? also auch das Versuchungswunder? also auch die Engelserscheinungen bei diesem Wunder und bei dem Seelenkampfe in Gethsemane (*Luc.* 22, 43.)? — War von irgend einem Wunder zu erwarten, dafs die „stehende Ansicht“ der Evangelisten ihm diese Bestimmung, den Gesalbten des Herrn vor dem Blicke des Volkes zu beglaubigen, geben werde: so ist es ohne Zweifel das Taufwunder. Nichts desto weniger finden wir, dafs die zwei ersten Evangelisten (*Matth.* 3, 16 f. *Marc.* 1, 10 f.) die wunderbare Himmelserscheinung nur vor dem Blicke des Herrn sich aufthun, die Himmelsstimme sich nur ihm vernehmlich machen lassen. Erst *Lucas* (3, 21 f.) erzählt das Ereignifs als ein äufserliches, aber auch dieser, ohne eine Bemerkung über seinen Zweck hinzuzufügen, und nur der Verfasser des vierten Evangeliums läfst dasselbe geschehen, um den Messias vor dem Blicke des Täufers zu beglaubigen (*Joh.* 1, 33.). Was aber die eigene Wunderthätigkeit des Herrn betrifft: so wird diese von den drei synoptischen Evangelisten[8]) als eine stetige, un-

8) In dem vierten Evangelium, welches von einer solchen fortwäh-

unterbrochen fortdauernde, als die eine von ihm selbst (*Luc.* 13, 32.) so bezeichnete Hauptseite seiner Berufsthätigkeit geschildert (*Matth.* 4, 23. 8, 16. 12, 15. 13, 58. 14, 36. 19, 2. *Marc.* 1, 34. 39. 3, 10 f. *Luc.* 4, 18 ff. *Apostelgesch.* 10, 38 f. u. a.). Diesem nun müfsten, wäre solcher Supernaturalismus die „stehende Ansicht" der Evangelisten, nothwendig Aeufserungen entsprechen, wodurch diese fortwährende Wunderwirkung in einem ausdrücklichen Zusammenhange mit der Messiaswürde Jesu, als bezweckend die Beglaubigung derselben, gesetzt würde. Der gesammten Darstellung der öffentlichen Laufbahn des Herrn müfste diese Richtung gegeben seyn, zu zeigen, welches die Absicht bei diesem seinen Thun war, und wie diese Absicht erreicht, oder aus welchen Gründen sie theilweise scheinbar verfehlt ward. Nichts von dem Allen aber finden wir. Die einzige etwas supernaturalistisch klingende Aeufserung dieser Schriftsteller, welche der Verf. anzuführen weifs (*Matth.* 14, 33.), betrifft einen einzelnen Fall, und lautet überdiefs in der für die Erzählung, auf die sie sich zunächst bezieht, authentischen Urkunde des *Marcus* (6, 51 f.) ganz anders. Dagegen fehlen nicht nur gerade bei den auffallendsten einzelnen Wunderthaten, z. B. bei dem Wunder der Brodspeisung, welches doch, bei der Menge der Zeugen, am meisten auf einen solchen Zweck berechnet scheinen konnte und von dem Verfasser des vierten Evangeliums (*Joh.* 6, 14.) auch wirklich so verstanden worden ist, bei sämmtlichen Synoptikern Aeufserungen ähnlicher Art gänzlich, sondern es findet sich sogar, in Bezug auf andere Wunder, die Nachricht, dafs der Herr dieselben geflissentlich dem Auge des Volkes entzogen habe (*Marc.* 1, 44 f. 9, 9. und Parallelstellen).

Nur *eine* Art von Wundern bleibt übrig, in deren Betracht es noch scheinen könnte, als ob der Verf. doch Recht behalte, mehr Recht sogar, als er ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt: die Wunder der Weissagung. Das Gewicht, welches auf diese *durchgehends*, nicht nur von den historischen Schriftstellern des N. T. gelegt wird, sondern auch von den Briefstellern, namentlich von Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes, deren der Verf. zu gedenken sich nicht einmal die Mühe nimmt, ist unleugbar. Indefs, der Verf. möge nicht voreilig triumphi-

---

renden Wunderthätigkeit Nichts weifs, steht das *Zählen* der einzelnen Wunder, die der Herr verrichtet haben soll (*Joh.* 2, 11. 4, 54.), in Verbindung mit dem dort allerdings nicht in Abrede zu stellenden supernaturalistischen Gebrauche, der von ihnen gemacht wird.

ren. Auch in diesem Puncte, so sehr er dem Scheine nach Unwiderlegliches behauptet, soll er seines Unrechts überwiesen werden. — Seiner Behauptung nach, wie sich dieselbe aus dem Zusammenhange seiner Darstellung und auch aus seinen ausdrücklichen Worten ergiebt, wäre der Schlufs, welcher dem „prophetischen Pragmatismus" (S. 88) der Apostel und Evangelisten zum Grunde liegt, folgender. Ein Prophet erweist sich durch das Eintreffen seiner Voraussagungen als glaubwürdig. Nun ist, was die alten Propheten in Bezug auf den von ihnen verkündigten Messias voraussagten, was zur Zeit, als sie es voraussagten, ohne prophetische Gabe Niemand voraussehen konnte, eingetroffen, in der Person Jesu von Nazareth wirklich eingetroffen. Folglich haben wir ihnen auch darin Glauben beizumessen, dafs die von ihnen durch diese eingetroffenen Verkündigungen bezeichnete Person der Messias, der Gesalbte des Herrn, der König Jsraels ist. — Von diesem Syllogismus läfst sich nicht nur nicht erweisen, dafs irgend einer der Apostel oder Evangelisten ihn mit Bewufstseyn gemacht hatte, sondern es läfst sich erweisen, dafs sie ihn auch ohne ausdrückliches Bewufstseyn gar nicht gemacht haben konnten. Sie konnten es so gewifs nicht, so gewifs die Glaubwürdigkeit jener prophetischen Weissagungen, zufolge des Israelitischen Volksglaubens, in ihrem Gemüthe schon feststand, schon einen Gegenstand, einen Inhalt ihres Glaubens bildete, ohne erst auf die Bestätigung durch das factische Eintreffen der Weissagungen zu warten. Ihr Glaube an die *erfüllte* Weissagung galt nicht dem Umstande, dafs überhaupt eine Weissagung, sondern dafs *diese* Weissagung in Erfüllung gegangen war, *diese* Weissagung, deren Wahrheit, hinlänglich in sich selbst durch den Geist bezeugt, von ihrer thatsächlichen Erfüllung vollkommen unabhängig war. Es war also zwar, wenn man will, dieser Glaube ein Wunderglaube; aber keineswegs war der Grund dieses Glaubens ein Wunderbeweis im supernaturalistischen Sinne. Das Wunderbare, das supernaturalistisch Wunderbare, welches in dem Eintreffen der Weissagung liegt, hätte auch fehlen können, ohne dafs darum die Beweiskraft der Weissagung für die Göttlichkeit der Thatsachen, durch welche die Weissagung erfüllt ward, als eine geringere erschienen wäre. Mag also der Verf. sich nicht allzu Viel auf seinen Einfall zu Gute thun, das Verfahren der Neutestamentlichen Schriftsteller, namentlich der Evangelisten in Bezug auf die Messianischen Weissagungen, mit dem Prädicate eines „prophetischen Pragmatismus" be-

zeichnet zu haben. Man kann dieses Prädicat zugeben, wiefern dadurch nichts Anderes ausgedrückt werden soll, als die Absichtlichkeit, mit welcher die Evangelisten die Lebensgeschichte Jesu als eine Reihe von Ereignissen darzustellen suchten, in denen jene Weissagungen in Erfüllung gingen. Aber der Zusammenhang, in welchem der Verf. den Ausdruck gebraucht, nicht minder, wie der Ausdruck selbst, läfst vermuthen, dafs er sich desselben in der Absicht hat bedienen wollen, um, statt des wahren Sinnes jenes Weissagungsglaubens, auf den sich das Christenthum geschichtlich erbaut hat, jenen falschen, supernaturalistischen einzuschwärzen. Vielleicht gelingt ihm diefs bei Lesern, welche zum Voraus Allem, was er behaupten mag, beigestimmt haben. *Den* Leser, der mit eigenen Augen sieht, wird er nicht verhindern, über die Darstellung der Evangelischen Geschichtschreiber, auch wenn diese, was sie doch nicht thut, für sich jener Deutung Raum gäbe, nach dem Quell dieser Darstellung hinauszublicken, d. h. nach dem eigenen Glauben der Apostel und nach der Lehrweise, wie sie in ihren Briefen vorliegt. Dort aber wird man, bei aller zum Theil sehr weitläuftig ausgesponnenen Rückbeziehung auf die Alttestamentlichen Weissagungen, nicht *eine* Wendung finden, in der sich solcher Pragmatismus kund giebt. Der einzige von allen Schriftstellern des N. T., bei dem sich die Spuren eines solchen und bei dem sich allerdings auch Spuren eines Gebrauchs der Wundererzählungen, den man dem supernaturalistischen analog nennen kann, finden, ist, wie schon erinnert worden, der Verfasser des vierten Evangeliums. Von diesem aber möchte wohl in jedem Sinne das Nämliche gelten, was wir oben von den entsprechenden Erscheinungen in den historischen Schriften des A. T. bemerkt haben.

Ueber das, obgleich Verfehlte, was der Verf. (S. 86 f.) über die eigenen Aussprüche des Herrn von den durch ihn verrichteten Wundern und (S. 89) über die Vorhersagungen desselben sagt, etwas Weiteres zu bemerken, enthalten wir uns, indem wir über diese Puncte auf früher Gesagtes [9]) verweisen. Dagegen werfen wir jetzt noch einen Blick auf den Paragraphen (§. 10), welcher die Bestimmung hat, die „Kirchenlehre von Wundern und Weissagungen" aus einander zu setzen. Schon die unverhältnifsmäfsige Kürze desselben zeugt von dem bösen Gewissen, welches den Verf. bei seinem ungehörigen Beginnen be-

---

9) Vergl. meine Schrift: *Die evangelische Geschichte kritisch u. philosophisch dargestellt*, I. 363. 369 ff. 442. 590 ff. II. 81 ff. u. anderwärts.

gleitete. Zwar aus den apologetischen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte eine Reihe von Stellen zusammenzubringen, welche, den Heiden gegenüber, bei denen das Christenthum eines esoterischen Anknüpfungspunctes der Art ermangelte, wie bei den Juden ihm die Messianischen Weissagungen gewährten, sowohl dem Weissagungs- als dem Wunderbeweise eine mehr exoterische, der supernaturalistischen ähnliche Wendung gaben, hätte ihm nicht schwer werden können. Dergleichen Wendungen konnten bei jener Lage der Dinge nicht ausbleiben; aber sie verschwinden gegen die wahren, lebendigen Motive der Verbreitung des Christenthums in jenen Jahrhunderten, bei aufmerksamer Untersuchung dieser Motive, bis ins Unmerkliche und völlig Bedeutungslose. Es ist gewifs nicht zu Viel gesagt, wenn wir behaupten, dafs unter den Hunderttausenden, welche in diesen Zeiten aus eigenem, freiem Triebe das Christenthum annahmen, nicht Einer war, an welchem der supernaturalistische Syllogismus, auf den jene Wendungen, für sich abgesondert betrachtet, hinauszukommen scheinen, das Werk der Bekehrung vollzogen hätte. Wie wenig verlegen die Heiden waren, auf solchen Syllogismus, wenn er ihnen ja hin und wieder entgegengebracht ward, die rechte Antwort zu finden, hätte der Verf. aus den Entgegnungen des Celsus ersehen können. Doch wozu diese Erörterungen? Der Verf. selbst hat in einem spätern Zusammenhange (S. 298) uns, was wir hier gegen ihn erweisen wollen, im Voraus zugegeben. Es ist ihm also kein anderer Vorwurf zu machen, als dafs er nicht diese Bemerkung zur rechten Zeit oder an ihrer rechten Stelle gemacht und so der Kirchenlehre die Schmach der Verwechslung mit dem Supernaturalismus, die er ihr unrechtmäfsiger Weise angethan, erspart hat. Es genüge also das bereits Gesagte, nur sey es verstattet, die mit dieser Schmach belastete mit einigen Worten in Schutz zu nehmen. Gerade der Märtyrer Justin und Origenes, aus denen er seine Belegstellen für die Geltung des Wunder- und Weissagungsbeweises entnommen hat, hätten ihm den überzeugendsten Beweis geben können, wie ganz eine andere die wahre geschichtliche Stellung dieses Beweises war, als die *er* ihm geben will. Von Wundern ist bei Justin so gut wie gar nicht die Rede[10]);

---

10) An einer Stelle, wo Justin (falls nämlich er der Verfasser der unter seinem Namen erhaltenen Schrift *über die Auferstehung* ist, — siehe daselbst Cap. 4) der Wunder gedenkt, äufsert er sich zugleich ausdrücklich über ihren Zweck. Aber worin besteht dieser Zweck? Nicht etwa in der Beglaubigung des Herrn durch die Offenbarung übernatürlicher

in Bezug auf die Messianischen Weissagungen aber (die vom Verf. angeführte Stelle aus der *grössern Apologie*, Cap. 14. [12.], bezieht sich nicht auf diese, sondern auf die eigenen Vorhersagungen des Herrn) darf man nur den *Dialog mit dem Tryphon* lesen (wenn nämlich derselbe, wie wir allerdings dafür halten, von Justin herrührt), um zu sehen, wie entschieden er sich, obgleich von der heidnischen Philosophie zum Christenthume übergetreten, doch den Jüdischen Standpunct, der, wie wir sahen, auch der Apostolische war, angeeignet hatte, dem es nicht einfiel, die Bewährung dieser Weissagungen erst von ihrer Erfüllung zu erwarten, sondern der nur die Alternative kannte, ob ihre Erfüllung bereits erfolgt, oder ob sie noch zu erwarten sey. — Auch bei Origenes ist die Wendung, die er in der berühmten Stelle *gegen Celsus* dem Apostolischen Beweise des Geistes und der Kraft giebt, als eine blofs zufällige und gelegentliche zu betrachten. Diefs zeigt schon die Berufung auf 1 *Cor.* 2, 4. Denn schwerlich konnte es dem geistvollen Apologeten entgehen, unter welche der beiden dort vom Apostel aufgestellten Kategorieen der gemeine supernaturalistische Wunderbeweis fallen müfste, unter die *πειθοὶ σοφίας λόγοι*, oder unter die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Es zeigen ferner diefs die nachfolgenden (vom Verf. bei seinem Citate der Stelle wohlbedachter Weise weggelassenen) Worte, welche zum Hauptgrunde für die Annahme wirklich geschehener Wunder die unter den nach Anleitung des göttlichen Wortes Lebenden noch nicht erloschenen Wunderkräfte machen[11]). Der eigentliche Hauptbeweis, dessen sich sowohl in den Büchern *gegen den Celsus*, als in den *de principiis* Origenes eben so, wie gleichzeitig und schon vor ihm andere Kirchenschriftsteller[12]), mit dem gröfsten Nachdrucke,

---

Kräfte, sondern einerseits in der Erfüllung der prophetischen Weissagungen, andernseits in der Bekräftigung des Auferstehungsglaubens (*ἔτι δὲ καὶ εἰς πίστιν, ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἡ σὰρξ ὁλόκληρος ἀναστήσεται*). In dem Zusammenhange, in welchem diese Worte gesagt sind, ist es dem Verf. der Schrift hauptsächlich um das Letztere zu thun. Dafs er auch des erstern Zwecks gedenkt, zeugt von seiner Gewissenhaftigkeit, dasjenige darüber nicht in Schatten zu stellen, was nach seiner Ansicht und der Ansicht seiner Zeit der eigentliche Hauptzweck der Wunder war. Um so bedeutungsvoller ist sein Schweigen über jeden andern Zweck.

11) —*διὰ τὰς τεραστίους δυνάμεις, ἃς κατασκευαστέον γεγονέναι καὶ ἐκ πολλῶν μὲν ἄλλων, καὶ ἐκ τοῦ ἴχνη δὲ αὐτῶν ἔτι σώζεσθαι παρὰ τοῖς κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου βιοῦσι.* Orig. c. *Cels.* I. 2.

12) Stellen dieses Inhalts aus Justin, Irenäus und Tertullian

mit dem entschiedensten Vertrauen auf seine Ueberzeugungskraft, gegenüber den Ungläubigen, bedienen, ist von den *Wirkungen* des Christenthums hergenommen, von der staunenswerthen Kraft seiner Verbreitung innerhalb des kürzesten Zeitraums über den Erdkreis. Es ist, wie man leicht sieht, dieser Beweis nichts Anderes, als die einfache Reflexion auf die inwohnende Macht des Geistes, welcher, unabhängig von allen äufserlichen Beweismitteln, diese Verbreitung bewirkte. — Bei andern Kirchenlehrern fallen jene apologetischen Wendungen wohl auch schroffer noch aus, als bei jenen beiden (so z. B. bei Augustin, *de civit. Dei*, XXII. 8.), und dennoch sind eben diese Schriftsteller, im Ganzen und Grofsen betrachtet, die lebendigen Widerlegungen *der* Bedeutung, die der Verf. dem Wunderbeweise zuschreibt. Von Augustin besitzen wir in den *Confessionen* einen ausführlichen Bericht über den Weg, auf dem er selbst zum Christenthume gekommen war. Sind es etwa die Wunder und Weissagungen, welche dort die Hauptrolle spielen? Oder pflegt der gefeierte Kirchenlehrer sonst in seinen Schriften, pflegt er auch nur da, wo er auf die Haupt- und Grundwunder der Biblischen Geschichte ausdrücklich zu sprechen kommt, die beweisende Kraft, welche dieselben als Facta für das Christenthum haben sollen, in den Vordergrund zu stellen[13]? Er thut diefs so wenig, wie es die Kirche selbst zu irgend einer Zeit gethan hat, man müfste denn die Lehre einiger supernaturalistischen Theologen der letzten hundert Jahre mit der Lehre der Kirche verwechseln wollen.

Dafs die Kirche als solche dem Beweise aus Wundern und Weissagungen die Stelle eingeräumt habe, die der Verf. in seiner Darstellung ihm einräumt, dafür ist er auch selbst den Versuch einer Nachweisung schuldig ge-

---

sind angeführt bei Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, I. S. 130 f. (3te Aufl.). Noch mehr Gewicht erhält dieser Beweis durch den Zusatz, dafs, je härter die Bedrängnifs und die Verfolgung, desto gröfser der Zudrang zum Christenthume. Davon durfte Justin, oder wer sonst der Verfasser des trefflichen *Briefes an Dioghet* ist, sagen (Cap. 7.): *Ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμις ἐστι θεοῦ· ταῦτατῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.*

13) Ich führe als Beispiel seiner Betrachtungsweise dieser Gegenstände die Stelle *de doctr. Christian.* I. 15. an. Dort ist von der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn die Rede, als von einer Begebenheit, welche *magna spe fulsit fidem nostram.* Aber in welchem Sinne that sie das? Als Beglaubigungsmittel im supernaturalistischen Sinne? Man höre! *Multum enim ostendit, quam voluntarie pro nobis animam posuerit, qui eam sic habuit in potestate resumere.*

blieben. Wir dürfen uns daher um so mehr auch des Gegenbeweises überhoben glauben. Es könnte scheinen, als ob solcher Gegenbeweis am schlagendsten durch Anführung von Stellen müfste zu führen seyn, welche dem supernaturalistischen Wunderbeweise ausdrücklich widersprechen, indem sie einen andern Beweis an dessen Stelle setzen. Dennoch giebt es Etwas, das noch schlagender ist. Diefs nämlich ist das Nichtvorkommen solchen ausdrücklichen Widerspruchs in denjenigen Zeiten, die für die Kirchenlehre als die eigentlich classischen zu betrachten sind, sein Nichtvorkommen auch bei Solchen, bei denen er unfehlbar vorkommen müfste, wenn, ihn zu erheben, irgend ein Anlafs vorhanden gewesen wäre. Zu keiner Zeit hat es in der Kirche an Tendenzen gefehlt, welche der vorwaltenden Tendenz nach Veräufserlichung und verstandesmäfsiger Fixirung des Lehrbegriffs entgegentraten. Von diesen war gewifs zu erwarten, dafs sie sich auch dem supernaturalistischen Gebrauche der Wunder und Weissagungen widersetzt haben würden, wenn sie solchen Gebrauch bereits als geltend angetroffen hätten. Aber wo finden wir denn Aeufserungen, die auch nur von Fern auf solche Widersetzlichkeit und mithin auf einen Grund, der dazu gegeben gewesen, hindeuten? Man gehe die Reihe der Mystiker durch, von Scotus Erigena bis auf Joh. Arndt und Jacob Böhme. Sie, die entschiedenen Gegner aller äufserlich dogmatischen Auffassung des Christenthums, die beharrlichen Träger der lebendigen Zeugnisse des Geistes, fanden nie eine Veranlassung, diesen Mifsbrauch, wie so manche ähnliche, zu bekämpfen. Im Zeitalter der Reformation, welches der Verf. als den Höhepunct der kirchlichen Entwickelung zu betrachten scheint, wie würde der Widerspruch eines Caspar Schwenckfeld, eines Andreas Osiander sicher nicht ausgeblieben seyn, wenn es wahr wäre, was der Verf., trotz der bekannten Aeufserungen Luthers über die factischen Wunder, die er, als „eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen", den „rechten, höhern Wundern" gegenüberstellt, „so Christus ohne Unterlafs in der Christenheit wirket durch seine göttliche Kraft", trotz des tiefen Stillschweigens, welches die *Loci* Melanchthons in allen Ausgaben über den Punct der Wunder beobachten, trotz der nichts weniger als schlagenden Aussprüche, welche er, um nur den Schein zu retten, aus der *Institutio* des Calvin herbeigezogen hat[14]), auch von der Prote-

---

14) Der Verf. hat sich wohl gehütet, die Worte anzuführen (I. 8, 1.):

stantischen Kirche zu behaupten wagt, mit einer Wendung zu behaupten wagt, die man eine naive zu nennen versucht wäre, wenn sie nicht eben sowohl eine recht schlau berechnete seyn könnte[15])! — Solcher Winkelzüge wäre der Verf. überhoben gewesen, wenn er sich an dieser Stelle jener von ihm sonst angestellten Reflexion über den Begriff des Mythus hätte erinnern wollen. Er brauchte diese Reflexion nur einige Schritte weiter zu verfolgen, um zur Einsicht zu gelangen, dafs ein eigentlicher Zeichen- und Wunderbeweis so lange unmöglich war, so lange für die Wissenschaft noch nicht derjenige Begriff der Gesetzmäfsigkeit des Naturlaufs und des geschichtlichen Causalzusammenhanges feststand, welcher erst das Werk der wissenschaftlichen Forschung der neueren Jahrhunderte ist. Bis dahin nämlich konnte der Gegensatz zwischen dem, was als Wunder und was nicht als Wunder, was als göttliches und was als dämonisches Wunder betrachtet werden sollte, nur ein unbestimmter, flüssiger seyn; die Erscheinungen des theologischen Bewufstseyns also, welche der Verf. (S. 100 f.) nur als zufällige Störungen des Wunderbeweises betrachten will, waren nothwendige, waren solche, die es gar nicht zu jenem Beweise kommen liefsen[16]). Als der *wahre* Beweis der göttlichen Offenba-

---

ab omni dubitatione vindicatur veritas, ubi, non alienis suffulta praesidiis, sola ipsa sibi ad se sustinendam sufficit, Worte, die zwar dort zunächst auf die Schrift bezogen werden, aber, wie so manche ähnliche, ihrem Inhalte offenbar wenigstens eben so sehr, wie ihrer Form gelten.

15) „Schliefslich wurden", so heifst es S. 103, „nicht nur in der protestantischen Kirche, sondern auch von den dissentirenden Parteien die Wunder und Weissagungen als Bestätigungen der Offenbarung (*Bestätigungen* — ganz richtig; aber dieses von dem Verf. in den Zusammenhang, der offenbar ein Mehreres behaupten will, eingeschmuggelte Wort wird ihn nicht vor dem Tadel schützen, der den Zusammenhang als solchen trifft) festgehalten." — Als ob, wenn dieses „Sondern auch" Statt fand, dann jenes „Nicht nur" sich von selbst verstand, und nicht vielmehr die Socinianer die Ersten gewesen wären, die, auch hierin im Widerspruche mit der rechtgläubigen Kirche, den historischen Wunderbeweis statt des *testimonium internum* haben einschwärzen wollen! — Doch dürfen wir, um gerecht zu seyn, nicht verschweigen, dafs der Verf. in einem spätern Zusammenhange (S. 226 ff.) einiges die Fehler seiner gegenwärtigen Darstellung Berichtigende nachbringt.

16) Auch in Bezug auf den Unterschied der göttlichen Wunder von den dämonischen ist es nur die Ungründlichkeit des Verf., welche den Grundsatz, dafs die Wahrheit, oder, wie er es ausdrückt, um den Cirkel zu vermeiden, der sonst in seine der Kirchenlehre untergelegte Schlufskette kommen würde, dafs die „wohlthätige Absicht und Wirkung" der Lehre, die von den Wundern begleitet wird, diesen Unterschied ausmache, schon auf die ältesten Zeiten überträgt. In exoterischem Zu-

rung ist von der rechtgläubigen Kirche aller Confessionen bis auf den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts herab, von den Lutherischen Dogmatikern etwa bis auf Buddeus, das innere Zeugnifs des Geistes gefafst worden, dessen Einführung also nicht jenes Umweges bedurfte, auf welchem unser Verf. darauf kommt. Die Wunder und die als Wunder angesehenen Weissagungen kamen neben diesem, und *konnten* neben ihm nur ganz beiläufig, aber als Beweismittel, die unbeschadet der Sache auch wegbleiben konnten, in Betracht kommen.

Was nun werden wir nach diesem Allen von der dreisten Behauptung des Verf. (S. 84): „das entscheidende Kriterium für einen Lehrer, der sich als göttlichen Gesandten, und für eine Lehre, die sich als Offenbarung bietet, könne nicht in dem Inhalte des Dargebotenen liegen; denn einen Inhalt, der über die Sphäre des Menschlichen und Natürlichen hinausliegt, könne der natürliche Mensch nicht prüfen, sondern müsse ihn, sofern er ein göttlicher ist, ohne Weiteres gläubig annehmen", zu urtheilen haben? — Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich von selbst. Statt ihrer wollen wir hier noch eine zweite aufwerfen: Wie kommt der Verf. zu der Voraussetzung, dafs die Offenbarung eine *Lehre*, dafs die Träger und Vermittler der Offenbarung für die Menschen *Lehrer* sind? Die Nothwendig-

---

sammenhange, etwa den Heiden gegenüber, wie Origenes in der vom Verf. angeführten Stelle, mochte man sich auch dieser Wendung bedienen: aber das „Hauptkriterium" für die göttlichen Wunder war vielmehr der Zusammenhang, den sie in der Heilsordnung vertreten, als entsprechend den göttlichen Weissagungen. So Tertullian in der für diese Lehre classischen Stelle, *adv. Marcion.* III. 2. sq., wo das wesentliche Criterium des Göttlichen auf den Begriff der *dispositio* zurückgeführt wird. Folgende Worte dieser Stelle (Cap. 3.) enthalten wohl das Stärkste, was gegen den gemeinen supernaturalistischen Wunderbeweis vom Standpuncte ächt Christlichen Glaubens aus gesagt werden kann: *Non fuit, inquis, ordo ejusmodi necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum. At ego negabo, solam hanc illi speciem ad testimonium competisse, quam et ipse postmodum exauctoravit. Siquidem edicens, multos venturos et signa facturos et virtutes* (δυνάμεις) *magnas edituros, aversionem etiam electorum, nec ideo tamen admittendos, temerariam signorum et virtutum fidem ostendit ut etiam apud Pseudochristos facillimarum.* — Aehnlich Lactantius, *Instit. div.* V. 3.: *Non solum idcirco a nobis Deus creditur Christus, quia mirabilia fecit, verum etiam, quia videmus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum.* In demselbon Sinne stellte die Protestantische Kirche dem Katholicismus und seinen Heiligenwundern gegenüber den Grundsatz auf: *ex solis miraculis, sine testimoniis verbi divini, non posse ullum dogma probari.* So z. B. Chemnitz, *Exam. concil. Trident.* Pars III. p. 313. edit. Francofurt. 1615. 8.

keit dieser Form der *Lehre*, der *Doctrin*, liegt weder in dem von ihm selbst am Beginne seiner „Apologetik“ aufgestellten Offenbarungsbegriffe, noch in der Biblischen Offenbarungslehre, auch nicht nach seiner, wenn gleich unvollkommenen, Auffassung derselben. Von der kirchlichen Offenbarungslehre ist an der Stelle, an welcher wir jene Aeufserung antreffen, noch nicht gehandelt worden. Gewifs aber wäre auch diefs ein Irrthum, wenn man (der Verf. seinerseits thut diefs zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, aber doch stillschweigend) in die Kirchenlehre diese Voraussetzung ohne Weiteres hineintragen wollte. Wir stellen nicht in Abrede, dafs einzelne Aeufserungen von Kirchenlehrern, die von einer geoffenbarten *Lehre* sprechen, sich auch aus früherer Zeit nachweisen lassen, wie wir ja Entsprechendes, den supernaturalistischen Zeichen- und Wunderbeweis betreffend, zuzugeben kein Bedenken trugen. Eben weil sich in der ältern Kirchenlehre der Begriff der *Lehre* als solcher noch nicht mit vollkommener Klarheit von dem substantiellen Grunde der Lehre ausgeschieden hatte, mufste es geschehen, dafs hin und wieder die Prädicate, die, streng genommen, nur dem Grunde galten, auf die Lehre übergetragen wurden. Dagegen ist es ausdrücklich das Nichtvorhandenseyn dieser begrifflichen Ausscheidung, was wir der Voraussetzung beharrlich entgegenzusetzen haben, als bilde der Begriff einer von Gott durch Christus, so wie durch Propheten und Apostel den Menschen geoffenbarten *Lehre* in gleicher oder ähnlicher Weise die Grundlage des altkirchlichen Systems, wie sie allerdings die Grundlage und den Ausgangspunct des supernaturalistischen Systems bildet. Der *Name* der Offenbarung (*revelatio*), von welchem besonders den Singular (bei den ältern Kirchenschriftstellern kommt das Wort meist nur im Plural vor) eben erst der neuere Supernaturalismus, und diefs zwar im ausdrücklichen Gegensatze zur Vernunft und Vernunftreligion, zu einem typischen Ausdrucke für die Offenbarungs*lehre* ausgeprägt hat, — dieser *Name* spielt in der kirchlichen Theologie lange nicht eine so hervortretende Rolle, wie in jener neueren. Eine rein historische Darstellung der altkirchlichen Apologetik und Dogmatik würde in dieser selbst kaum hinreichenden Grund finden, denselben so, wie meist in den neueren Darstellungen zu geschehen pflegt, an die Spitze zu stellen. Die *Sache* aber, welche in der ächten Kirchenlehre die Stelle des Begriffs einnimmt, welchen der Supernaturalismus mit diesem Namen bezeichnet hat, ist dort nicht eine Summe angeblich geoffenbarter *Lehren*,

es ist vielmehr die Gesammtheit der heiligen *Geschichte* sammt den Thatsachen, durch welche sich diese Geschichte fortwährend unter den Menschen als göttliche Offenbarung bethätigt. Mit dieser sachlichen Offenbarung, mit dem *Glauben* an sie *als* Offenbarung ist nun allerdings auch der Keim, der Anfang einer *Lehre* von dem Offenbarungsinhalte gegeben, und die Eigenthümlichkeit der ältern Kirchenlehre, die (wiewohl auch dieſs mit Ausnahme) über ihre wissenschaftliche Natur immer in einem gewissen Unbewuſstseyn befangen blieb, besteht darin, daſs sie diese Keime, diese Anfänge nicht überall von sich selbst, als der *Entwickelung* dieser Keime, der *Fortführung* dieser Anfänge, unterschied. Daraus konnten sich allerdings zu Zeiten bei einem oder dem andern der Inhaber jener Lehre Wendungen ergeben, durch welche die Lehre unmittelbar als ein Object oder eine Inhaltsbestimmung der göttlichen Offenbarung bezeichnet zu werden schien. Keinesweges aber erwächst daraus für den modernen Theologen die Berechtigung, das Wesentliche des kirchlichen Offenbarungsbegriffs dahin zu bestimmen, daſs Offenbarung allenthalben als in Form einer Lehre, einer theoretischen Wahrheit gegeben vorgestellt worden sey.

Mit dieser durch den Verf. verschuldeten Verwechslung des Offenbarungsbegriffs mit dem Begriffe der Offenbarungs*lehre* fällt nun unmittelbar auch die weitere, hieran geknüpfte Voraussetzung, als ob die göttliche Offenbarung nach dem kirchlichen, oder gar schon nach dem Biblischen Begriffe von ihr ein Solches sey, welches einer äuſsern Beglaubigung bedürfe. Freilich, wenn als die wesentliche Form des Offenbarungsbegriffs die der Lehre vorausgesetzt wird; wenn weiter, wie ohne Zweifel von unserm Verf., zufolge seines Religionsbegriffs, von dieser Form als solcher vorausgesetzt wird, daſs sie nicht die dem Inhalte adäquate des *Begriffs* oder des reinen *Denkens*, sondern nur die inadäquate der *Vorstellung* seyn könne: dann liegt das Verlangen sowohl einer Beglaubigung überhaupt, als auch ausdrücklich einer äuſserlichen Beglaubigung schon in dieser Voraussetzung. Jenes liegt darin, wiefern die Lehre als solche nicht an den subjectiven Glauben, sondern an die objective Ueberzeugung sich wendet, dieses darin, wiefern das Inadäquate der Form eben darin besteht, daſs die Form nicht die Kraft der Beglaubigung des Inhaltes in sich selbst trägt. Dem Verf. also ist zuzugeben, daſs *er* von seinem Standpuncte aus nach solcher Beglaubigung fragen muſs. Eben dieſs ist dem Supernaturalismus zuzugeben, wiewohl dieser die Offenba-

rungslehre nicht sowohl deshalb einer äufserlichen Beglaubigung bedürftig achtet, weil sie nicht die Form des begreifenden Denkens ist, als vielmehr, weil er überhaupt keine Form einer Lehre kennt, die ihre Beglaubigung in sich selber trage. Betreffend dagegen den Biblischen Offenbarungsbegriff und eben so auch den kirchlichen, wiefern derselbe dem Biblischen entspricht und nicht schon nach supernaturalistischer Seite ausbeugt: so ist gerade umgekehrt mit gröfster Entschiedenheit darauf zu dringen, dafs, ihm zufolge, es der göttlichen Offenbarung wesentlich ist, sich durch sich selbst zu beglaubigen und keiner äufsern Beglaubigung zu bedürfen. Von den Neutestamentlichen Ausdrücken ἀποκάλυψις, φανέρωσις u. s. w. würde der Verf. selbst nicht in Abrede zu stellen wagen, dafs sie mit dem Beweise durch Wunder und Weissagungen nirgends in die entfernteste Beziehung gesetzt werden, ja, dafs es widersinnig wäre, bei dem durch sie Bezeichneten an die Forderung eines solchen Beweises auch nur zu denken. Wenn ja irgendwo Wunder und Weissagungen zu dem, was man im Biblischen und kirchlichen Sinne Offenbarung nennen kann, in Beziehung treten: so ist es auf innerliche Weise, als ein Moment der Offenbarung selbst, welche durch sie in ihrer vollen geistigen Herrlichkeit erscheint, nicht als äufserliche Beweismittel für eine vermeintliche Offenbarungslehre. So in der Person Christi, so auch im Ganzen und Grofsen in der auf die Messianischen Weissagungen in geistigem Sinne, nicht im Sinne eines äufserlichen Verstandesraisonnements begründeten Offenbarungsökonomie. *Diesen* Sinn und keinen andern hat auch die Paulinische ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως, und Lessing, wenn er darauf drang, dafs die Vollkraft dieses Beweises von der wirklichen Anschauung seines Inhaltes als eines gegenwärtigen, im Gegensatze der blofsen Kenntnifs vom Hörensagen, abhange, hatte, wie auch seine Worte lauten mögen, unstreitig eben diefs im Sinne, dafs derselbe, um wirklich Beweis zu seyn, die Offenbarung, die er beweisen soll, zu etwas auch für uns unmittelbar Gegenwärtigem, Fühl- und Anschaubarem machen mufs.

Hätte sich der Verf., als er sein Buch schrieb, nicht so gänzlich gegen die Wahrheit, der er darin den Krieg macht, verblendet gehabt: so würde ihm das Ungeschichtliche seiner Auffassung des Biblisch-kirchlichen Offenbarungsbegriffs wenigstens an *der* Stelle zum Bewufstseyn gekommen seyn, wo er dazu fortgeht, von dem Begriffe zu sprechen, welchen sich die Kirche von der Inspiration

der Schrift gebildet hat. Wider sein besseres historisches Wissen hat er diesen Begriff von dem der Offenbarung abgetrennt. Es ficht ihn nicht an, daſs, wie er selbst S. 115 in einer Note bekennen muſs, die Bestimmung, die er, in Folge dieser Abtrennung, von dem Inspirationsbegriffe zu geben versucht, „in den Definitionen der alten kirchlichen Dogmatiker selten rein und ohne Vermischung mit dem Offenbarungbegriffe heraustritt". Das triviale Raisonnement, welches für ihn den Fortschritt vom Offenbarungsbegriffe zum Inspirationsbegriffe ausmachen soll, wird, der Geschichte zum Trotz, schon der ältesten Kirche untergelegt, und solcher Gestalt wird der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schriften als eine Erfindung dargestellt, zu welcher die Kirche durch ein bloſs logisches Raisonnement gekommen sey. — Allerdings ist nicht in Abrede zu stellen, daſs gerade der Inspirationsbegriff eines der Thore war, durch welches der Geist der Aeuſserlichkeit und des Verstandesraisonnements frühzeitig in das Christenthum eindrang. Er ward es dadurch, daſs er, in Bezug auf die Schriften des A. T., schon zur Zeit der Entstehung des Christenthums unter den Juden in derselben Gestalt der Buchstäblichkeit und todten Aeuſserlichkeit vorhanden war, die ihn seitdem unter den Christen zum Vehikel alles Buchstabenglaubens und aller äuſserlichen Auffassung des göttlichen Offenbarungsinhaltes gemacht hat. Wie dieſs so gekommen ist und so hat kommen müssen, auf gründliche Weise nachzuweisen, dieſs wäre die Aufgabe einer apologetischen Darstellung gewesen, die zugleich mit den Haupt- und Grundmomenten der wahren Apologetik auch die Kritik der unwahren Bestandtheile der bisherigen kirchlichen Apologetik in sich aufnehmen wollte. Der Verf. aber hat sich die Möglichkeit einer Lösung dieser Aufgabe eben dadurch verscherzt, daſs er den Geist der Aeuſserlichkeit und Geistlosigkeit schon auf anderm Wege in seine Darstellung des Biblischen und kirchlichen Offenbarungsglaubens hineingetragen hat. Wollten wir ihm folgen: so hätte sich der Buchstabenglaube an die Inspiration des A. T., ohne alle Unterbrechung oder Umwandlung, unmittelbar von den Schulen der Israeliten auf Jesus und die Apostel und von diesen auf die Christliche Gemeinde fortgepflanzt. Auf die Schriften des N. T. aber wäre dieser Glaube, um dem Raisonnement zu genügen, welches für die lautere und ungeschmälerte Ueberlieferung des Christlichen Offenbarungsinhaltes eine Bürgschaft forderte, auf Anlaſs der Aeuſserungen übergetragen worden, welche im N. T. auf

einen besondern Beistand des heiligen Geistes hinweisen, der den Aposteln des Herrn bei ihrem Werke geworden war.

Wie unwahr die erste Voraussetzung ist, würden wir leicht zeigen können, wenn es uns vergönnt wäre, hier ausführlicher auf diesen Gegenstand einzugehen. Von der erhabenen Freiheit, mit welcher Christus in allen seinen Reden und Handlungen, auch da, und vielleicht gerade da am meisten, wo er betheuert, dafs vom Buchstaben des Gesetzes kein Jota verloren gehen oder unerfüllt bleiben solle, über dem überlieferten Inhalte des Gesetzes und der Propheten, kurz, der gesammten Alttestamentlichen Offenbarung schwebt, von der genialen Kraft, mit welcher er insbesondere das ganze, dem Volksglauben zum Theil verschlossene, Bereich der Messianischen Weissagungen beherrscht und, ohne sich um ihren Buchstaben zu kümmern, in ihren Sinn eindringt, oder diesen Sinn nach der Richtung wendet, wo die in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe erst von ihm erkannte Wahrheit liegt, haben wir anderwärts Zeugnifs gegeben[17]. Den Aposteln ist sowohl diese Freiheit, als diese Kraft zwar nicht ganz in demselben Grade zuzuschreiben; sie standen den Jüdischen Nationalvorurtheilen und mithin auch der buchstäblichen Auffassung der heiligen Schriften näher, als der göttliche Meister, und die, wenn auch immer noch freie, geistvolle und allegorische, Auslegung derselben, welche wir bei **Paulus** und im *Hebräerbriefe* finden, unterscheidet sich doch in wesentlichen Zügen von *dem* Gebrauche, welchen Jesus selbst von ihnen macht. Dennoch sind sie, namentlich **Paulus**, von der geistlosen Offenbarungs- und Inspirationstheorie, die der Verf. ihnen unterlegt[18], weit genug entfernt.

Was aber die zweite der vorhin angeführten Voraussetzungen betrifft, so wird sie hinreichend durch die eigenen Zugeständnisse des Verf. widerlegt. Er selbst führt (er kann es nicht umgehen, weil diese Zeugnisse jedem

---

17) *Evang. Geschichte*, I. S. 246. 377 ff. 424 ff. 518. 547 f. 583. 587. II. S. 33 f. 39 ff. 69 ff. u. anderwärts.

18) Als Beweis wird S. 116 auch *Gal.* 3, 16. angeführt. Als ob der Apostel nicht auch, ohne allen eigentlichen Inspirationsglauben, an ein im A. T. gebrauchtes Wort Betrachtungen, wie sie ihm der Inhalt desselben mit sich zu bringen schien, hätte knüpfen können! Uebrigens ist die Behauptung des Verf. dort um so gedankenloser, als unmittelbar darauf der den Jüngern von dem Herrn (*Matth.* 10, 19 f.) verheifsene Beistand des heiligen Geistes, so wie derjenige Beistand, dessen die Apostel selbst sich rühmten (1 *Cor.* 2, 13—16. 7, 10. 12. 25. 40.), erwähnt wird, wobei doch unmöglich an eine wörtliche Inspiration gedacht werden kann.

Sachkundigen bekannt sind) aus der Bibel und aus den verschiedensten Perioden der Kirchenlehre (S. 118 ff.) Zeugnisse an, welche beweisen, die erstern, wie frei und geistig der Inspirationsbegriff, bei seiner ersten Uebertragung auf das N. T., genommen werden *mufste,* die andern, wie frei und geistig er wirklich genommen worden *ist.* Derselbe ist nicht nur in der ältesten Zeit, sondern von solchen Kirchenlehrern, die von dem Geiste des Christenthums wirklich beseelt und innerlich durchdrungen waren, auch noch in späterer Zeit so genommen worden, unter andern auch noch von Luther, trotz des Gewichtes, welches dem Traditionsbegriffe der Katholischen Kirche gegenüber, der Reformator auf die göttliche Eingebung der Schrift zu legen nicht umhin konnte [19]. Den Inhalt die-

---

19) Ein Theolog, der die Worte sagen konnte (auf die der Verf. S. 121 anspielt, ohne sie wörtlich anzuführen): „Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein baueten: so bleibt doch der Grund da" (*Luthers Werke*, Hall. Ausg. XIV. S. 172), der ferner erklären konnte, dafs, „was Christum nicht predigt, nicht apostolisch ist, so es gleich Petrus oder Johannes geschrieben habe", — ein solcher Theolog hat offenbar keinen andern Inspirationsbegriff anerkannt, als den von ihm aus selbsteigener Erfahrung der Gotteskraft, die aus der Bibel ihm entgegenströmte, geschöpften. Es ist muthwillige Selbstverblendung, darin nichts Anderes erblicken zu wollen, als „die alte unbestimmte Weise eines Augustin u. A.", d. h. (denn diefs will ohne Zweifel der Verf. sagen) eine in der Kirche einmal hergebrachte und von Luther, weil sie einmal hergebracht war, beibehaltene Halbheit. Dafs in dem Abendmahlsstreite der Buchstabe der Einsetzungsworte, als inspirirter, das Entscheidende für Luther gewesen sey, davon scheint sich allerdings Luther selbst überredet zu haben, bei welchem mehrfach die Aeufserung vorkommt, er würde gern nachgeben, wenn nur das *„gewaltige Wort"* nicht wäre. Dennoch wird, wer Luther kennt, auch hier nicht zweifeln, dafs das wirklich, wenn auch ihm selbst unbewufst, Entscheidende auch in diesem Falle nicht der Buchstabe, sondern die Idee für ihn war. — Von des Verf. eigener Vertrautheit mit dem Geiste und dem Wirken des grofsen Reformators übrigens giebt es nicht das vortheilhafteste Zeugnifs, wenn wir ihn S. 145 von den Reformatoren überhaupt und ohne Einschränkung behaupten hören, dafs sie die allegorische Erklärung der Schrift verworfen. Wahrscheinlich hat er diefs einem der neuern Dogmatiker nachgeschrieben, welche (z. B. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik*, I. S. 405, vierte Aufl.) ihre eigene Verwerfung des von einigen Protestantischen Dogmatikern des 17. u. 18. Jahrhunderts aufgestellten Gegensatzes von *sensus literalis* und *spiritualis* auf die Reformatoren übertragen, mit Beziehung etwa auf einen Ausspruch Luthers in der Schrift *über die Babylonische Gefangenschaft*, welcher auf möglichst einfache und ungekünstelte Schriftauslegung dringt, oder auf Gerhard, *Loc. theol.* T. II. p. 425. (Ausg. von Cotta), wo dieser Ausspruch angeführt wird. Wie aber stimmt, unzähliger einzelnen Deutungen von Bibelsprüchen nicht zu gedenken, denen wir allenthalben in seinen Schriften begegnen, Luthers *Auslegung der Genesis*

ser Zeugnisse, wie der Verf. thut, für eine zufällige, nicht ganz zu vermeidende Incongruenz zu dem von der Kirche eigentlich und ursprünglich Gemeinten ausgeben, ist ein Nothbehelf, dessen nur derjenige sich bedienen wird, der in seinem eigenen Bewufstseyn Nichts von jenem Zeugnisse des Geistes findet, welches in der Kirche zu allen Zeiten (nicht erst, wie ein *Deus ex machina,* nachdem die bessern Beweismittel ausgegangen waren) für die Göttlichkeit sowohl des Schriftinhaltes, als der Schrift selbst, Beides nicht dem Buchstaben, sondern eben dem Geiste nach, gesprochen hat.

Diefs ist, wie wir hier gezeigt haben, die Straufsische Auffassung des apologetischen Systems der Kirche und der angeblich organischen, geschichtlichen Entwickelung dieses Systems. Die ganze von den Anhängern dieses Kritikers so bewunderte Kunst dieser Auffassung, worin haben wir sie bestehen sehen? In der Unterschiebung eines dürftigen supernaturalistischen Raisonnements für das genannte System, noch dazu eines entstellten, weil mit Momenten des alten Kirchenglaubens, die nicht dazu passen wollen, allenthalben untermengten. Straufs hat, obwohl in entgegengesetzter Absicht, genau dasselbe gethan, was, nach Lessing[20], „so viele unserer neueren Gottesgelehrten". „Alles, was man in jenen ältern Dogmatikern blofs als wahrscheinliche Vermuthungen, als *praejudicia,* als *praescriptiones* angeführt findet, welche einen

---

zu jener angeblichen Verwerfung der allegorischen Interpretation? Und wie hätte in Luther die Verwerfung eines über den Buchstaben erhabenen Schriftsinnes Grundsatz werden können, da er von seinem Augustin, bei dem sich unter Anderm der Ausspruch findet (*de doctr. Christ.* III. 10.): *Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas,* wufste, dafs dieser seine Annäherung an das rechtgläubige Christenthum von dem Zeitpuncte datirte, da er durch Ambrosius den *sensus spiritualis* der Schrift vom *sensus literalis*, der ihm sonst allenthalben Anstofs gegeben, unterscheiden gelernt (*Augustin. Confess.* VI. 4.)? - Melanchthon, in der ersten Ausgabe der *Loci,* warnt allerdings vor dem Mifsbrauche der Allegorie, fügt aber hinzu: *Facile autem judicabit spiritus, imo sensus communis, quatenus et in quam partem liceat allegoriis uti. Nec illas parum conducunt ad intelligendam vim tum Legis tum Evangelii, modo apposite tractentur. Id quod ostendit epistola Hebraeis inscripta, quae, Aharonem cum Christo comparans, mirum est, quam clare ob oculos ponat Christum* u. s. w. Auch fehlt es in diesem classischen Werke der Protestantischen Theologie selbst nicht an allegorischen Auslegungen, z. B. wenn das Gebot von der Heiligung des Sabbaths auf diejenigen bezogen wird, *qui praedicant opera moralia et liberi arbitrii vim* u. s. w.

20) *Lessings sämmtliche Schriften,* Lachmanns Ausgabe, IX. S. 292.

Nichtchristen bewegen können, die Christliche Religion nicht so schlechtweg zu verwerfen, sondern sich einer ernstlichen Prüfung derselben zu unterziehen; Alles, womit man ehedem blofs die Einwürfe der Ungläubigen und Abgötter ablaufen lassen; kurz, Alles, wovon aufrichtig allda bekannt wird, dafs es, weder einzeln noch zusammengenommen, eine beruhigende Ueberzeugung wirken könne": das Alles hat er „zusammen so in einander gekettet und einzeln so ausgefeilt und zugespitzt", dafs es in seiner Darstellung sich als ein künstlich gezimmertes System apologetischer Beweisführung ausnimmt, worauf die Kirche in dem Höhepuncte ihrer dogmatischen Entwickelung ihren Lehrbegriff mit selbstbewufster Absichtlichkeit soll begründet haben. Und nicht genug, dem Höhepuncte der kirchlich-dogmatischen Entwickelung dieses System untergeschoben zu haben, so hat er zugleich den logischen Faden desselben für den Faden der geschichtlichen Entwickelung selbst, aus welcher dasselbe hervorgegangen seyn soll, listiger Weise ausgegeben.

III.

Um, wie er vorgiebt, die neueste „Entwickelung der Ansichten über das Verhältnifs von Offenbarung und Vernunft" zu schildern, wendet sich der Verfasser (S. 346 ff.) am Schlusse seiner „Apologetik" noch ausdrücklich an den Supernaturalismus der neuern Zeit. Wiefern dieser Supernaturalismus den Offenbarungsglauben auf „die natürliche Einsicht in die historischen, moralischen und andern Gründe" basiren will, „welche für die Wahrheit der Aussagen der biblischen Schriftsteller über die von ihnen erlebten Offenbarungen sprechen: so beruht derselbe wesentlich „auf einem rationalen Fundamente". In Bezug auf ihn stellt nun der Verfasser mit dem Vorgeben, alle Möglichkeiten innerhalb dieser Ansicht und innerhalb eines der Vernunft nicht geradezu ins Angesicht widersprechenden Offenbarungsglaubens dadurch zu erschöpfen, folgendes Dilemma auf. Entweder die Vernunft beurtheile nur die Kennzeichen einer gegebenen Offenbarung; habe sie an diesen eine Offenbarung als wirklich vorhanden erkannt: so sey es ganz in der Ordnung, „wenn sie Dinge darin finde, die ihren Begriff übersteigen; eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruhe auf dem wesentlichen Begriffe der Offenbarung". Oder das Urtheil der Vernunft, durch welche sie die Offenbarung

anerkennt, beziehe sich auf den Werth ihres Inhaltes; die Vernunft erkenne nur eine solche Offenbarung an, welche nichts Anderes sey, als „eine übernatürliche Bekanntmachung der Vernunftreligion". Die erste dieser Denkweisen nennt er den „rationalen Supranaturalismus", die andere den „supranaturalen Rationalismus". Beide hält er sich für berechtigt zu verwerfen, die erste, weil er gefunden haben will, „dafs die Prüfung der Kriterien einer Offenbarung niemals ein auch nur einigermafsen sicheres Ergebnifs zu Gunsten derselben haben könne", die zweite, weil sich nicht beweisen lasse, dafs, was die Vernunft heut zu Tage aus eigener Kraft zu erkennen vermag, sie nicht auch in früherer Zeit von selbst zu erkennen vermocht haben solle, der positive Weg aber, durch historische Beweise zur Ueberzeugung von der Wahrheit angeblicher Offenbarungsthatsachen zu gelangen, sich gleichfalls als unhaltbar erwiesen habe. So also, „nach Ursprung wie nach Inhalt natürlich, unterliege die christliche Religion auch durchaus der Beurtheilung der Vernunft, und alle Mischformen gehen in den reinen Rationalismus über". „Wie könnte auch auf dem jetzigen Standpunkte der Philosophie der Geist sich des Rechts und Urtheils über dasjenige begeben, was er als ein durch ihn selbst Gesetztes erkennt?" Es sey kindisch, von dem allgemeinen Gesetze der Wifsbarkeit, der vernünftigen Erkennbarkeit aller Dinge, welches sich in unsern Tagen durch die in alle Regionen der Natur und des Geistes eindringende Wissenschaft so herrlich bewähre, nur zu Gunsten der Christlichen Religion eine Ausnahme zu machen, kindisch, „weil die Frucht jetzt vor uns liegt, gelöst, wie reife Früchte pflegen, von dem Zweige und Stamme, der sie trug", von ihr zu behaupten, dafs „sie nicht auf einem Baume gewachsen, sondern unmittelbar vom Himmel gefallen sei". Vielmehr, wenn schon Lessing gesagt habe, „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten sei schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geiste damit geholfen sein solle": so habe „die neuere Philosophie in Schelling und Hegel sein Wort aufgenommen und in Ausführung gebracht", und alle Denkende kommen in unserer Zeit darin überein, „dafs der Wissende die kirchlichen Glaubensartikel mit wissenschaftlichen Einsichten zu vertauschen, und aus diesen forthin alle die sittliche Anregung und dieselbe Beruhigung des Gemüths in den höchsten Angelegenheiten zu schöpfen habe, welche dem Gläubigen sein kirchliches *Credo* gewährte."

Auf die Spitze dieses Dilemma's also meint der Verf. jede Möglichkeit eines über das, was er Vernunftglauben

nennt, hinausgehenden Offenbarungsglaubens herangeführt zu haben. Alles kommt, wie man sieht, darauf an, ob die Alternative richtig gestellt ist. Ist es wahr, dafs die Vernunft, durch die Entwickelung des menschlichen Geistes in der Weltgeschichte zur Entscheidung über Wahrheit oder Unwahrheit des Christlichen Offenbarungsglaubens berufen, solche Entscheidung nur auf einem der beiden vom Verf. vorgezeichneten Wege ertheilen kann? Ist neben beiden oder über beiden nicht noch eine andere Möglichkeit vorhanden? Unser Verf. befindet sich hinsichtlich dieser Fragen in einer völligen Sicherheit. Vielleicht indefs, dafs diese Sicherheit nur die bekannte des namensverwandten Vogels ist, der sich vor seinen Feinden geborgen wähnt, wenn er vor ihrem Anblicke sein Gesicht verbirgt. Denn wem könnte es entgehen, dafs die von ihm gestellte Alternative auf einer solchen Unterscheidung von Inhalt und Form der göttlichen Offenbarung beruht, welche eben nur für die supernaturalistische Denkweise und für die mit derselben auf gleichem Boden stehende rationalistische, aber weder für die ursprünglich Christliche, noch für eine wahrhaft philosophische ihre Geltung hat? wem, der nicht entweder selbst in jenen rationalistischen Vorurtheilen befangen ist, die auch dem Supernaturalismus zur Unterlage dienen, oder der aus irgend einem Grunde seine Freude daran findet, sich von dem Verf. täuschen zu lassen? — Das Sophisma, durch welches derselbe sich selbst und seine Leser zu täuschen sucht, ist nämlich dieses. Er läfst zwar einen Unterschied gelten zwischen dem modernen Supernaturalismus und dem altchristlichen Offenbarungsglauben. Aber da er von diesem Unterschiede nur das eine Moment angiebt, das andere verschweigt; da er auch im Vorhergehenden allenthalben den Christlichen Offenbarungsbegriff mit dem supernaturalistischen verwechselt hat: so gelingt es ihm, sich selbst und dem Leser unvermerkt, den Schein hervorzurufen, als sey mit demselben Dilemma, an welchem der Supernaturalismus scheitert, auch dem Offenbarungsglauben das Garaus gemacht. Der Supernaturalismus soll (S. 346) von dem Glauben des ältern Systems sich nur dadurch unterscheiden, „dafs der Faden, welcher die objectiv gegebene Offenbarung mit dem Subjecte verbindet, nicht, wie in der alten Kirchenlehre, selbst wieder eine übernatürliche Offenbarung, das Zeugnifs des göttlichen Geistes im menschlichen Gemüthe, sondern die natürliche Einsicht des Subjects in die historischen, moralischen und andern Gründe ist, welche für die Wahrheit der Aussagen der biblischen Schriftsteller

über die von ihnen erlebten Offenbarungen sprechen". Also der *Begriff* der Offenbarung (so will uns der Verf. überreden, so hat er uns in seiner gesammten vorhergehenden Darstellung überreden wollen) ist nach beiden Systemen einer und derselbe, nur ihr Verhältnifs zum gläubigen oder prüfenden Subjecte wird verschieden gefafst. — Das Wahre aber ist, dafs auch der Offenbarungsbegriff in beiden Systemen ein anderer und dafs mit der Unhaltbarkeit des einen dieser Begriffe keinesweges auch die Unhaltbarkeit des andern erwiesen ist.

Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Offenbarung, von welcher der Verf. ausgeht, hat ihren Sinn nur in der Voraussetzung, dafs, was das Christenthum unter göttlicher Offenbarung versteht, die Mittheilung einer Lehre ausdrücklich als einer Lehre sey. Denn was sonst, als eine Lehre, könnte der Vernunft Anlafs zu einer Frage nach der Identität oder Nichtidentität seines Inhaltes mit dem eigenen Inhalte der Vernunft geben? Auch der Inhalt dessen, was man gemeinhin Erfahrung nennt, bildet für die Vernunft einen Gegenstand der Erforschung und der Verarbeitung. Aber wie dieser Inhalt eben erst durch die Vernunft zu der Gestalt einer Lehre verarbeitet werden soll: so kann in Bezug auf ihn von Vorn herein weder von einer Identität, noch von einer Nichtidentität mit dem Vernunftinhalte die Rede seyn. Er *wird* eben erst durch solche Verarbeitung zu dem, was er in seiner Unmittelbarkeit weder ist, noch nicht ist, zu einem Vernunftinhalte. Ganz dasselbe würde auch von dem Offenbarungsinhalte gelten müssen, dafern sich etwa finden sollte, dafs derselbe, so wie er in dem Christenthume oder in irgend einer andern Religion thatsächlich gegeben ist, der Vernunft nur in derselben Weise gegenübersteht, wie jeder andere Erfahrungsinhalt. Was für einen Sinn denn hätte in Bezug auf solchen andern Erfahrungsinhalt die Unterscheidung von *Form* und *Inhalt*, d. h. von Kennzeichen, durch die ein bestimmter Inhalt als Erfahrungsinhalt bezeichnet wird, und von dem dadurch bezeichneten Inhalte? Es könnte höchstens von solchen Kennzeichen die Rede seyn, welche dienen sollen, den Inhalt einer bestimmten Gattung von Erfahrungsgegenständen von dem Inhalte anderer Gattungen zu unterscheiden. In *diesem* Sinne wird allerdings die Frage nach den Kennzeichen der göttlichen Offenbarung eine Bedeutung auch für die nicht supernaturalistischen Anhänger des Offenbarungsglaubens behalten. Aber wer sieht nicht, dafs, so gestellt, die Frage eine andere ist, als bei der Stellung, welche ihr

der Verf. giebt? Es kann gute Gründe geben, die Möglichkeit sicherer *äufseren* Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung in Abrede zu stellen, die Möglichkeit eines Zeichen- und Wunder-, eines Zeugen- und Urkundenbeweises u. s. w. Aber damit ist noch nicht die Unmöglichkeit einer Offenbarung bewiesen, die nicht an äufsern, sondern an *innern* Kennzeichen als göttliche Offenbarung erkannt würde, ohne dafs darum diese innern Kennzeichen für identisch mit dem Vernunftinhalte gelten dürften. Auch die *Schönheit* als solche ist doch wohl ein Gegenstand unserer Erfahrung, und wo wären denn die äufsern Kennzeichen, die, ohne selbst ein Moment der Schönheit zu bilden, das Schöne als Schönes erkennen lehrten? Oder wo wäre die Vernunft, die dasjenige, was an dem schönen Gegenstande die Schönheit ausmacht, *a priori* in sich trägt, so dafs sie den Genufs des Schönen eben so gut und besser aus sich selbst, als aus der Anschauung des schönen Gegenstandes schöpfen könnte?

Der Verf. hat beide Richtungen jenes Supernaturalismus, mit dessen Widerlegung er der Christlichen Offenbarungslehre den letzten Schlag zu versetzen meinte, mit Worten zu bezeichnen gewagt, die von dem erklärten Gegner des supernaturalistisch verunstalteten Christenthums, von Lessing, herrühren. War er hier im Ernste der Meinung, oder, wenn er es war, wird er irgend einen der Sinnesweise des grofsen Kritikers Kundigen überreden, dafs Lessing in beiden angeführten Stellen nichts Anderes beabsichtigt habe, als „in seiner gymnastischen Weise" das eine Mal dem „rationalen Supranaturalismus", das andere Mal dem „supranaturalen Rationalismus" seinen Weg vorzuzeichnen? den Weg, den beide Denkweisen gehen und längst vor ihm gegangen waren, vorzuzeichnen, ohne bei dieser Bezeichnung nur ein Haar breit von den platten, dem gemeinsten Verstande geläufigen Definitionen abzuweichen? Hätte nicht schon der Umstand, dafs Lessing an zwei verschiedenen Orten sich der einander entgegengesetzten Richtungen annimmt, und diefs zwar nicht etwa nur in der Absicht, sie gegenseitig durch einander zu vernichten, eine Veranlassung zum Nachdenken darüber seyn müssen, ob beide Richtungen in Lessings Geiste auch wirklich so entgegengesetzte waren? ob nicht ein inneres, geistiges Band den Gegensatz unter ihnen aufhob und jede von beiden zu etwas Anderem machte, als sie in ihrem Gegensatze zu einander sind? Es ist wahr und wir selbst haben es an einem andern Orte bemerklich gemacht, dafs Lessings positive

die Religion betreffende Aeufserungen zum Theil nicht ohne einige Vorsicht als Aussprüche seiner wirklichen unmittelbaren Ueberzeugung zu verstehen sind. Lessing für seine Person blieb dem Christenthume fremd, und was er auch zu Gunsten desselben gesagt hat, das hat er nur als Philosoph, nicht selbst als gläubiger Christ gesagt, er selbst hat Alles, was er in dieser Absicht gesagt hat, nur als eine Gymnastik seines Geistes bezeichnet [1]). Aber eine so plumpe kann diese Gymnastik denn doch nicht gewesen seyn, dafs sie sich darin gefallen haben sollte, jene hergebrachten Denkweisen, welche zu verdrängen der alleinige Zweck seiner Polemik war, der Reihe nach in Schutz zu nehmen, oder sie sammt ihren Principien und Consequenzen als seine eigenen auszusprechen. Wenn Lessing wirklich, wie der Verf. (S. 348) von ihm aussagt, alle in neuerer Zeit herrschend gewordene Theorieen über den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung „angestreift und vorbereitet" hat: so werden wir in seinen nach verschiedener Richtung aus einander gehenden Andeutungen doch wohl eben das Neue, welches sich darin vorbereitete, zu suchen haben, nicht das Alte, welches dadurch zurückgedrängt und widerlegt ward. *Wen* aber wird der Verf. glauben machen wollen, dafs *die* Denkweisen, auf die er Lessings Worte bezogen hat, ein Neues sind, ein bis auf Lessing Unerhörtes, durch ihn noch nicht einmal vollständig Ausgesprochenes, sondern nur erst Angestreiftes und Vorbereitetes? Und gesetzt, es fänden sich Leser, welche dem Verf. selbst diese Voraussetzung zuzugeben gefällig oder unwissend genug wären: werden nicht selbst diese Leser stutzen, wenn sie in der ersten der vom Verf. angeführten Stellen, in den Bemerkungen zu den *Fragmenten eines Ungenannten,* eine ausdrückliche und zwar sehr schneidende Polemik gegen

1) Die härteste Aeufserung, die er in dieser Hinsicht gethan hat, ist wohl die gegen Mendelssohn (*sämmtl. Schriften*, Bd. XII S. 282), welche diesen Freund glücklich preist, dafs er nicht in gleichem Falle sey, wie „andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders, als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können". Aber man übersehe nicht, dafs Lessing in dem nämlichen Briefe (S. 281) die Besorgnifs ausspricht, „dafs, indem er gewisse Vorurtheile weggeworfen, er ein wenig zu Viel mit weggeworfen habe, was er werde wieder holen müssen; dafs er es zum Theil nicht schon gethan, daran habe ihn nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrath wieder ins Haus zu schleppen".

diejenige Ansicht finden, welche der Verf. in die zweite dieser Stellen, in die Schrift über die *Erziehung des Menschengeschlechts*, hineinträgt[2]), noch dazu, da die erste Hälfte der letztgenannten Schrift denselben Anmerkungen, denen die erstere Stelle angehört, einverleibt und nur durch wenige Blätter von jener getrennt ist? War etwa Lessing der Mann, der in *einem* Athem ein und dasselbe Glaubensbekenntnifs erst zu verspotten und dann es zu dem seinigen zu machen liebte? Oder ist vielmehr unser Verf. der Mann, der sich auch gegen die von ihm angeblich verehrtesten Schriftsteller jede Unredlichkeit, jede Verdrehung für erlaubt hält, wenn er es dadurch erreicht, ihre Gedanken zu der Seichtigkeit, zu der Schalheit seiner eigenen herabzuziehen?'

Was also ist das Neue, von dem sich mit besserm Rechte sagen läfst, dafs es von Lessing, nicht blofs in den hier angeführten Stellen, sondern überhaupt in seinen theologischen Kreuz- und Querzügen, „angestreift und vorbereitet" worden ist? — Es ist, nach einer Seite hin,

---

2) „Diefs also, diefs ist der Posten", so heifst es bei Lessing dort (*Schriften*, X. S. 15) von der Voraussetzung, dafs in der Offenbarung dem Inhalte nach *Mehr*, als in der Vernunft enthalten ist, „in welchem man sich schlechterdings behaupten mufs, und es verräth entweder armselige Eitelkeit, wenn man sich durch hämische Spötter *herauslachen* läfst, oder Verzweiflung an den Beweisen für die Wirklichkeit einer Offenbarung, wenn man sich in der Meinung *hinausziehet*, dafs man es alsdann mit diesen Beweisen nicht mehr so streng nehmen werde. Was man damit retten will, geht um so viel unwiederbringlicher verloren, und es ist ein blofser Fallstrick, den die Widersacher der christlichen Religion, durch Uebertreibung des Unbegreiflichen in derselben, denjenigen von ihren Vertheidigern legen, die ihrer Sache so ganz gewifs nicht sind, und vor allen Dingen die Ehre ihres Scharfsinns in Sicherheit bringen zu müssen glauben." — Und in diesen „Fallstrick" wäre Lessing, nachdem er kaum diese Worte geschrieben hatte, selbst gegangen, als er die *Erziehung des Menschengeschlechts* unter der Aegide seines Namens erscheinen liefs? Oder hätte er, in diesem Zusammenhange, den Fallstrick weniger *sich*, als den wirklich orthodoxen Theologen gelegt glauben dürfen? Zeugt doch von dem Ernste, mit welchem er hier die Vertheidigung des Offenbarungsglaubens führt, schon die Entrüstung, mit welcher er, in der Erwiederung auf das *zweite Fragment des Ungenannten* (S. 17 ff.), den Vorwurf der Lehre von der Verdammnifs aller Nichtgläubigen von diesem Glauben abzuwälzen sucht.

deutlich genug schon in den Worten bezeichnet, denen der Verf. (S. 347) die triviale Deutung giebt, dafs, nach ihnen, „das menschliche Erkenntnifsvermögen zwar zur Beurtheilung der Kriterien, nicht aber des Inhalts einer Offenbarung competent" seyn soll. Wenn Lessing von dem Offenbarungsglauben, in Folge des wesentlichen Begriffs der Offenbarung, oder weil eine Offenbarung, die Nichts offenbart, keine wäre, nicht schlechthin die Gefangengebung der Vernunft unter den Begriff der Offenbarung, sondern nur eine *gewisse* Gefangengebung fordert; wenn er selbst diesen Ausdruck, als noch zu schroff, noch zu sehr das Recht der Vernunft beeinträchtigend, zurücknimmt[3]) und nur eine *freiwillige* Gefangengebung der Vernunft gelten lassen will, eine Ergebung, die Nichts als das Bekenntnifs ihrer Grenzen ist, sobald sie einmal von der Wirklichkeit der Offenbarung sich versichert hat: so erhellt doch wohl deutlich genug, dafs es Lessing, wenigstens an diesem Orte, um etwas Anderes zu thun war, als um einen nur logisch folgerichtigen Ausdruck für die Theorie des „rationalen Supranaturalismus". Der Supernaturalismus, und mit ihm unser Verf., vermöge des beiden gemeinsamen rationalistischen Princips, kennt nur eine *gezwungene* Ergebung der Vernunft. *Seine* Vernunft verlangt absolute Herrschaft über das gesammte Erkenntnifsgebiet; sie tritt von diesem Anspruche zurück, nur wenn sie durch Facta, die ihre Weisheit zu Schanden machen, von der Unmöglichkeit, diese Herrschaft zu behaupten, überführt worden ist. Lessing dagegen spricht von einer Vernunft, welche freiwillig ihre Grenzen anerkennt, freiwillig sich dem Höheren, welches sie als das Höhere erkannt hat, gefangen giebt. Was kann mit diesem „freiwillig" Anderes gemeint seyn, als, dafs es dem Begriffe der Vernunft nicht widerspricht, ein Höheres über sich zu erkennen? dafs es in der eigenen Natur, in dem Vermögen der Vernunft liegt, die Erscheinung, die Offenbarung dieses Höheren in sich aufzunehmen, dergestalt aufzunehmen, dafs auch in dieser Unterordnung der Vernunft sie selbst bleibt und nicht, in der Hingabe an das Höhere, zur Vernunftlosigkeit, zur Unvernunft wird? Diefs aber ist gerade das, was der Rationalist, der eben darin mit dem Supernaturalisten gemeine Sache macht, ein für alle Mal nicht

3) Nach den Worten der vom Verf. angeführten Lessingischen Stelle: „oder vielmehr", folgt bei Lessing a. a. O. die vom Verf. weggelassene Parenthese: „denn das Wort *Gefangennehmung* scheint Gewaltsamkeit auf der einen und Widerstreben auf der andern Seite anzuzeigen".

zugeben will. Der Rationalist entschliefst sich eher dazu, auf den Gebrauch seiner Vernunft in einzelnen Fällen ganz zu verzichten und die baare Unvernunft walten zu lassen, ehe er *mit* Vernunft ein Höheres, als die Vernunft, anerkennt. Der Rationalist zieht es vor, die Vernunft, an Händen und Füfsen gebunden, Sklavendienste bei einer fremden Macht verrichten zu lassen, statt dafs er ihr, als treuer Dienerin eines edlen Herrn, gestatten sollte, eben durch die Zucht und Treue des Dienstes sich zur Gleichheit mit dem Herrn emporzuheben.

Wenn also der Verf. sich das Recht erwerben wollte, mit Lessings Worten den „rationalen Supranaturalismus" zu schildern; wenn er des Vortheils sich bedienen wollte, welchen die Berufung auf den genannten grofsen Kritiker ihm gab: was mufste er bei Anführung dieser Worte thun? Er mufste auf den Unterschied aufmerksam machen, der, zufolge dieser Worte selbst, wie zufolge alles Andern, was uns von Lessings Denkweise in religiösen Dingen bekannt ist, zwischen *dem* Supernaturalismus Statt findet, dem er in denselben, als einer, nach seiner persönlichen Gesinnung wenigstens, *möglichen* Ansicht, seine Richtung zeichnet, und jenem, als dessen erklärten Gegner er sich allenthalben, und durch Nichts entschiedener, als durch die That, die jene Worte begleiteten (die Veröffentlichung der *Wolfenbüttelschen Fragmente*), benommen hat. Er mufste zeigen, wie der Anstofs, welchen Lessing an dem Supernaturalismus nahm, nicht in der an die Vernunft gestellten Zumuthung, in der Offenbarung Dinge zu finden, die ihren Begriff übersteigen, und sich unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu geben, an und für sich selbst, sondern in der Art und Weise lag, wie diese Zumuthung durch den gemeinen Supernaturalismus an die Vernunft gebracht wurde. In dem gemeinen Supernaturalismus wird diese Zumuthung für die Vernunft zu einem unleidlichen *Zwange*; denn die Vernunft, ohne in sich selbst das Bedürfnifs einer Offenbarung zu empfinden, soll durch äufsere Thatsachen, die man ihr entgegenbringt, zu dem Eingeständnisse genöthigt werden, dafs es dennoch eine solche Offenbarung giebt. Sie wird zum *Betruge*; denn nur durch Erschleichung kann es gelingen, einer Vernunft, die in sich selbst keinen Grund findet, sich für begrenzt zu halten, durch äufsere Thatsachen, deren Anerkennung sie in Widerspruch mit sich selber bringt, das Eingeständnifs ihrer Begrenztheit abzugewinnen. Dieser doppelte Anstofs fällt weg, wenn *die* Erkenntnifs, durch welche die Vernunft die Wirklichkeit der Offenbarung an-

erkennt, nicht eine von Aufsen an sie gebrachte ist, sondern eine solche, welche ihr, mit dem Bewufstseyn der wirklich ihr gesetzten Grenzen, zugleich die Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Grenzen eröffnet. Eine solche Erkenntnifs hat Lessing, ohne eben für seine Person sich zu ihr zu bekennen, in der angeführten Stelle der Anmerkungen zu den *Wolfenbüttelschen Fragmenten* und anderwärts, als eine dem Wesen der Vernunft nicht widersprechende, kurz, als eine *mögliche* anerkannt. Er hat es nicht bei dieser einfachen Anerkennung bewenden lassen; er hat Mehr gethan: er hat wiederholt auf die nähere Beschaffenheit dieser Erkenntnifsweise hingedeutet, indem er sie, und diefs zwar im ausdrücklichen Gegensatze gegen die supernaturalistischen Syllogismen, die unser Verf. ihm aufbürden will, als das *Gefühl* bezeichnete, welches dem Christen, der es wirklich ist, von der Wahrheit, von der Göttlichkeit seiner Religion eine Ueberzeugung giebt, die alle jene Syllogismen überflüssig macht.

Es hilft dem Verf. Nichts, dafs er Sorge getragen hat, den eben erwähnten berühmten Ausspruch Lessings von den übrigen, deren er im gegenwärtigen Zusammenhange gedacht hat, getrennt zu halten. Der wahre Kenner von Lessings Geiste wird beide doch zusammenbringen, wird durch jenes, in Lessings Munde so prägnante, wenn auch gleichfalls nur im gymnastischen, nicht im dogmatischen Sinne gesprochene Wort die Sätze, welche der Verf. auf den Supernaturalismus in seiner trockensten, abstrusesten Gestalt bezieht, so wie umgekehrt jenes durch diese erläutert finden. Es ist wahr, Lessing hat diesen Trost, den er für das unersteiglichste Bollwerk des Christenthums erklärte, zunächst als „eine Beruhigung", wie der Verf. in der Einleitung bemerkt (S. 8), „für den Frommen, aber nicht für den Theologen" ausgesprochen. Er hat erklärt, dafs er über den Theologen wenigstens die Achseln zucken würde, der sein Handwerk so schlecht verstünde, den feurigen Pfeilen der Gegner des Christenthums diesen Schild (einen aus Stroh geflochtenen hatte ihn sein supernaturalistischer Gegner genannt) entgegen zu halten[4]). Aber kann uns diese Aeufserung, die offenbar nur gegen solche Theologen gerichtet ist, welche durch die Berufung auf das Gefühl sich des Eingehens auf einen wissenschaftlichen Zusammenhang überhoben glauben, abhalten, zu bemerken, in welche Stelle des theologischen Systems,

---

4) *Schriften*, X. 163.

in welche Stelle der Apologetik **Lessing** den Begriff des religiösen Gefühls, der nach ihm das Gerüst der supernaturalistischen Beweismittel verdrängen und entbehrlich machen sollte, einzureihen dachte? Offenbar in keine andere, als in dieselbe, welche ehemals, *vor* der supernaturalistischen Verwirrung, der Begriff vom *Zeugnisse des heiligen Geistes* eingenommen hatte. Hatte er doch schon an einem andern Orte [5]), ehe er noch das Wort, von dem hier die Rede ist, ausgesprochen, den Supernaturalisten den Vorwurf gemacht, dafs sie durch die „Gründlichkeit ihrer Beweise, an der kein billiges Gemüth Etwas wird auszusetzen finden", den heiligen Geist zu einer überflüssigen Person herabgesetzt. „Was der heilige Geist nun noch dabei thun will, oder kann, das steht freilich bei ihm; aber wahrlich, wenn er auch Nichts dabei thun will, so ist es eben das!" Ist hier nicht, wie mit Fingern, auf die Stelle hingewiesen, an welcher, wenn bei ihr nach unserm Verf. (S. 354) der Verfall des alten Systems begonnen hatte, nothwendig auch das Unternehmen einer Wiederherstellung, eines Neubaues dieser alten Lehre beginnen mufste?

Im Allgemeinen wird den Geist der Lessingischen Polemik Niemand richtig würdigen, der nicht bedenkt, wie dieselbe nicht sowohl unmittelbar gegen die altkirchliche Gestalt des Biblischen Offenbarungsglaubens, als vielmehr zunächst gegen die modern supernaturalistische gerichtet war. Es war die Voraussetzung, dafs die in der Bibel vermeintlich schon als vollständiges System enthaltene *Lehre* nicht nur das Princip oder den Quell, sondern in der That schon den vollständigen Inbegriff der Christlichen Glaubenslehre bilden solle, — es war, sage ich, diese Voraussetzung, was **Lessing** in seinem Streite mit **Göze** bekämpfte. Es war diese Voraussetzung, die er, dem Joche der Tradition gegenüber, als das „unerträglichere Joch des Buchstabens" bezeichnete und der er die Behauptung entgegenstellte, dafs nicht die Schrift, sondern die von **Irenäus**, **Tertullian** und andern Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte erwähnte *regula fidei* für die älteste Christliche Kirche das Princip des Glaubens und der Lehre gebildet habe. Ob nicht in einem andern Sinne die Schrift dennoch die Grundlage des Christlichen Glaubens bilden könne und zu bilden bestimmt sey: diese Frage blieb bei jenem Streite zur Seite liegen. Wir können zugeben,

---

5) *Schriften*, IX. 292.

dafs Lessing dieser Sinn fremd geblieben ist; aber es folgt keinesweges, dafs Lessing, wäre er, statt jenes supernaturalistischen, ihm begegnet, auch ihn, gleich jenem, bekämpft haben würde. Es giebt nun aber in der That einen Sinn des Schriftglaubens, nach welchem sich behaupten läfst, dafs solcher Glaube, weit entfernt, Buchstabenglaube zu seyn, oder zum Buchstabenglauben zu führen, gerade umgekehrt, weit mehr, als jeder auf eine mündlich überlieferte Glaubensregel sich begründende Traditionsglaube, das entschiedene Gegentheil des Buchstabenglaubens, das wirksamste Mittel zur Abwehr oder Verhütung des Buchstabenglaubens ist. Dieser Sinn findet sich, dafern nur der allgemeine Offenbarungsglaube bewahrt wird, unfehlbar in Folge der freieren geschichtlichen und kritischen Ansicht des Biblischen Canons ein. Er beruht auf der einfachen Wahrnehmung, dafs der Inhalt der Biblischen Bücher, im Ganzen und Grofsen betrachtet, nicht Theologie oder Offenbarungslehre, sondern Ueberlieferung, urkundliche, quellenmäfsige Ueberlieferung einer *thatsächlichen* Offenbarung ist. Diefs sollte sich von dem geschichtlichen Theile dieser Bücher von selbst verstehen; es gilt aber von den gewöhnlich so genannten didactischen Büchern nicht minder, als von den geschichtlichen, und von den didactischen Partieen der letztern nicht minder, als von den erzählenden. Gerade was diesen Büchern und ihrem Inhalte abgeht, um sie als dasjenige erscheinen zu lassen, was sie seyn müfsten, wenn sie als ein von Gott gesprochenes Wort ausdrücklicher und vollständiger Belehrung über den *theoretischen* Glaubensinhalt gelten sollten: gerade dieser scheinbare Mangel eignet sie dazu, als Urkunden einer Offenbarung zu dienen, an welcher die Gestalt der Lehre oder Theorie, die wissenschaftliche, systematische Form, nicht das unmittelbar Gegebene, sondern, gleich der übrigen Verarbeitung des Offenbarungsinhaltes, das erst durch die ausdrückliche Thätigkeit des Gläubigen im Laufe der Jahrhunderte zu Findende ist[6]). Bücher dieser Art werden

6) „Eine schriftliche Mittheilung des apostolischen Geistes, welche sich blofs auf Begriffsbildung und dialektische Beweisführung erstreckte, liefse sehr viel zu wünschen übrig: aber wer hat die paulinischen Briefe gelesen, ohne den Apostel lebendig und in der ganzen Fülle aller Abstufungen der Geistesäufserung vor sich zu haben und ohne an ihm die eigenthümliche einzige Beredsamkeit zu erfahren, welche schon Augustinus (*de doctr. Christ.* IV. 39 — 44.) zu charakterisiren versucht? Nitzsch, *Sendschreiben an Delbrück*, in der Schrift: *Ueber das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältnifs zur Glaubensregel in der prote-*

sich allerdings wenig dazu eignen, als Quelle für eine *Dogmatik* zu dienen, die ihren Inhalt nur durch mechanische Combination, oder höchstens durch verstandesmäfsige logische Folgerung aus ihnen schöpfen will. Ein in solcher Weise aus ihnen entnommener Inhalt würde weder ein vollständiger, noch ein wissenschaftlich begründeter, noch ein von innern Widersprüchen und Incongruenzen aller Art freier seyn. Aber darin eben besteht die Freiheit der ächten Christlichen Glaubenslehre von dem Joche des Buchstabens, welches ihr die supernaturalistische Ansicht der Biblischen Offenbarung auflegen wollte, dafs sie zu der Quelle ihres Inhaltes in einem andern Verhältnisse steht, als in diesem mechanischen. Was würde man zu dem Naturforscher sagen, der in der stummen Schrift der Natur die Wahrheit, welche die Natur dem Menschengeiste zu enthüllen hat, schon in derselben Form des Begriffs oder der theoretischen Satzbildung zu lesen begehrte, in die *er* diese Wahrheit fassen soll, oder was zu dem Geschichtsforscher, der von der Geschichte verlangen wollte, dafs sie nicht nur in Thatsachen, sondern auch in Worten zu ihm spräche? Der ächte Schriftforscher aber, auch der Christliche, welcher göttliche Offenbarung, nicht blofs der profane, welcher nur menschliche Geschichte in ihr sucht, befindet sich zur Schrift genau in demselben Verhältnisse, wie der Naturforscher zur Natur, der Geschichtsforscher zur Geschichte. Der Schriftinhalt ist ihm ein Thatsächliches, das er erkennen soll, nicht eine Erkenntnifs, die er sich, wie sie ihm *als* Erkenntnifs dargeboten wird, aneignen soll. Allerdings, weil dieses Thatsächliche von der Natur des Geistes und zwar des unendlichen, absoluten Geistes ist: so wird auf gewisse Weise auch schon die Form der Lehre, die theoretische, dogmatische Form vorgebildet in ihm enthalten seyn. Aber nur eben vorgebildet, nur wie im Keime. Die Wissenschaft mufs diese Keime, wenn sie sich lebendig entwickeln sollen, in ihr Gebiet herüberpflanzen, sie mufs sie, zugleich mit dem übrigen, nicht theoretischen Schriftinhalte, in derselben gegenständlichen Weise, wie diesen,

stantischen und in der alten Kirche. Drei theolog. Sendschreiben an Delbrück — von S a c k, N i t z s c h *und* L ü c k e (Bonn, 1827), S. 64. Mit Recht heifst es von Schriften solcher Art und von den Evangelien ferner (daselbst S. 65): „Die Leser sind in das ursprüngliche Verhältnifs der Jünger zurückversetzt, welche es an sich erfuhren, dafs Jesus Worte des ewigen Lebens hatte, oder in die Lage derer, welche nach der Ausdrucksweise der Apostelgeschichte das Wort des Herrn hörten und denen Gott das Herz dabei eröffnete.“

verarbeiten. Diefs scheinen die Gründer der Protestantischen Kirche gemeint zu haben, wenn sie die Schrift als *Norm* und *Richterin* der Glaubenslehre bezeichneten, nicht, wie die Dogmatiker der nachfolgenden Zeit, als dogmatisches *Erkenntnifsprincip*: eine Bezeichnung, die auch von Neueren, wie von Schleiermacher und Marheinecke, mit Recht wieder aufgenommen worden ist [7]). Wird ihr Sinn richtig gefafst, und wird, was damit zusammenhängt, das Verhältnifs der Offenbarungs*lehre* zum substantiellen *Inhalte* der Offenbarung, so, wie es der Begriff der letztern fordert, festgestellt: so sind eben damit die Bedenken derer gehoben, welche, ohne feindselige Absicht gegen den Kern des Christenthums, die Angemessenheit der Schrift als Codex der Christlichen Offenbarung bezweifeln und an ihre Stelle, als eigentliches *principium cognoscendi* der Glaubenslehre, die Glaubensregel der alten Kirche einschieben wollen.

Doch jetzt zurück zu unserm Verf. Derselbe hatte in der Vorrede seines Werkes versprochen, in jedem einzelnen Theile desselben, nach Verhandlung des Processes zwischen altem Glauben und moderner Wissenschaft, damit, dem erstern gegenüber, nicht die letztere „den Vortheil des letzten Wortes geniefse", zuletzt noch „die Unterhändler und Vermittler mit ihren Vergleichsvorschlägen ihr Heil versuchen" zu lassen. In der Apologetik scheint er es für überflüssig gehalten zu haben, sich dieses Versprechens zu erinnern. Er begnügt sich, uns in ziemlich hochtönenden Worten (S. 351 f.) die Thorheit vorzuhalten, welche darin liegt, „nur allein die christliche Religion als die einzige unerhörte Ausnahme" von der Regel gelten lassen zu wollen, der zufolge die Vernunft unsers Zeitalters, die „moderne Wissenschaft", alle geschichtliche Religionen „an unsern fortgeschrittenen Begriffen vom Absoluten und seinem Verhältnifs zum Endlichen zu messen und ihren Werth darnach zu bestimmen hat". — Damit meint er den Triumph des „reinen Rationalismus" für alle Zeiten gesichert und jede Möglichkeit, der Reli-

7) Auch Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, B. 1 (dritte Aufl. Hamburg, 1834), S. 290, verwirft diese Unterscheidung nicht, sondern vertheidigt nur gegen Marheinecke die Dogmatiker der Lutherischen Kirche, welche nach ihm, wenn sie die Schrift *principium cognoscendi* genannt, darunter nichts Anderes verstanden haben, als die symbolischen Bücher mit der Bezeichnung der Schrift als Norm und Richterin. Indefs möchte in diesem Ausdrucke die Hinneigung zu einer supernaturalistischen Auffassung der Schrift und Schriftlehre wohl nicht zu verkennen seyn.

gion und Theologie neben *jener* Vernunft, welche dem Vernunftbegriffe des reinen Rationalismus entspricht, ein eigenthümliches Gebiet anzuweisen, ein für alle Mal ausgeschlossen zu haben. Und doch, wie nahe lag es, zu bemerken, dafs man der Vernunft alle die Rechte einräumen kann, welche der Verf. mit so viel Pathos für sie in Anspruch nimmt, ohne darum den Inhalt der Religion zu einem Gegenstande nur der so genannten reinen Vernunft zu machen! wie nahe, die Zweideutigkeit gewahr zu werden, welche in der Frage liegt, wie doch der Geist sich des Rechts und Urtheils über diesen Inhalt begeben könne!! Meint etwa der Verf., dafs der Geist sich seines Rechts und Urtheils über Gegenstände der körperlichen Sinne begiebt, wenn er eingesteht, dafs er ohne die Sinne von diesen Gegenständen Nichts wissen würde? Wenn er aber diefs nicht meint: wie kann er uns glauben machen wollen, dafs, von den Gegenständen der Religion behaupten, dafs wir ohne positive Offenbarung Nichts oder nichts Ausreichendes von ihnen wissen würden, gleich Viel sey, als, sich des Rechts und Urtheils der Vernunft über diese Gegenstände begeben?

Der Gedanke derjenigen Theologie, welche man gemeinhin die gefühlsgläubige nennt, der Religion neben der Vernunft ein eigenthümliches Gebiet der Erkenntnifs anzuweisen, hat seine wesentliche Bedeutung, diejenige Bedeutung, durch welche er, mag der Verf. ihm diese Stellung einräumen wollen, oder nicht, der That und Wahrheit nach zunächst zwar zwischen den Gegensatz des Supernaturalismus und des Rationalismus, sodann aber auch, wiewohl in anderm Sinne, zwischen den Gegensatz des alten Glaubens und der modernen Philosophie vermittelnd eingetreten ist, eben darin, dafs er die Gegenstände der religiösen Erkenntnifs, *ohne sie dem Urtheile der Vernunft zu entziehen,* durch die Vermittelung einer andern, von der reinen Vernunft unterschiedenen Geistesthätigkeit in den Gesichtskreis der Vernunft gelangen läfst. Dieser Sinn läfst sich schon aus dem bekannten Lessingischen Vergleiche des religiösen Gefühls mit den Schlägen des electrischen Funkens entnehmen. Denn wenn es klar ist, dafs, diese Schläge an sich selbst empfinden, oder ihre Wirkungen an äufsern Gegenständen wahrnehmen, etwas Anderes ist, als mit Nollet oder Franklin Theorieen bilden, welche diese Wirkungen erklären sollen: so ist nicht minder klar, dafs diese Theorieen gar kein Object, gar keinen Inhalt hätten, wenn nicht die Wirkungen des electrischen Funkens noch auf andere Weise, als durch

das theoretische Denken, empfunden oder wahrgenommen würden. Lessing hat es nicht ausdrücklich gesagt; aber nur ein wenig weiter darf man sein Gleichnifs fortspinnen, um zu finden, dafs der reine Rationalist, der Rationalist im Sinne unsers Verfassers, dem Arzte gleicht, der etwa den Kranken, statt durch die Schläge des electrischen Funkens, durch seine Theorie von diesem Funken heilen wollte. Ist aber damit behauptet, dafs man, um die wohlthätige Wirkung des electrischen Funkens zu empfinden, sich aller Theorie über den Ursprung dieses Funkens enthalten müsse? Die Partei unsers Verf. giebt sich jede erdenkliche Mühe, die Welt glauben zu machen, dafs Alle, die nicht in *ihren* Rationalismus einstimmen, in der That solchen Widersinnes schuldig sind. Es lohnt der Mühe, der Tactik etwas weiter ins Einzelne nachzugehen, durch welche auch der Verf. diesen Zweck zu erreichen sucht.

Auf eine, wenn auch summarische, Würdigung derjenigen Lehren, welche geschichtlich an der Spitze der gläubigen Theologie unsers Zeitalters stehen, ist der Verf. in diesem Zusammenhange nicht eingegangen. Er hat sie abgelehnt, unter dem Vorwande (S. 350), dafs bereits in der Einleitung von ihm bemerkt worden sey, „wie vor dem Uebergreifen der Vernunft und der Philosophie, nach Spinoza's Vorgange und Lessings Andeutung, Schleiermacher die Religion und Theologie in ein eigenthümliches Gebiet geflüchtet habe, ohne sie dadurch jener Macht entziehen zu können". Blicken wir also auf die Stelle zurück, in welcher diese Nachweisung gegeben ist (S. 7 ff.). Hätte der Verf. wirklich sich erdreisten dürfen, Spinoza, Lessing und Schleiermacher an der Spitze jener Obscuranten zu nennen, welche durch ein der Philosophie feindlich entgegengesetztes Princip das Werk der Philosophie beschränken wollen? Das nun eben nicht, wenigstens nicht, sofern es die beiden Erstern betrifft. Um so mehr enthält aber schon die einfache Zusammenstellung dieser Beiden eine offenbare Verunstaltung der Ansicht des Einen unter ihnen. Es setzt nämlich dort (S. 7) der Verf., ohne alle Prüfung oder Rechtfertigung, als etwas sich von selbst Verstehendes voraus, dafs die in Frage kommenden Aeufserungen Lessings ihren Grund in dem angeblichen Spinozismus dieses Mannes haben und im Sinne dieses Spinozismus gesprochen seyn müssen. Er setzt also voraus, oder legt es wenigstens darauf an, dafs seine Leser es voraussetzen sollen, als sey es Lessings Meinung nicht minder, als Spinoza's

(vergl. S. 345), „der Theologie (oder vielmehr, denn so heifstes bei Spinoza, „dem Glauben") sei es nicht um *vera*, sondern um *pia dogmata* zu thun, und wenn unter diesen gleich viele seien, die keinen Schatten von Wahrheit haben, so liege daran Nichts, wenn nur der Gläubige ihrer Unwahrheit sich nicht bewufst sei und sich durch sie zum Gehorsam getrieben finde". So in der That läfst der Verf. dort in der Einleitung auch Lessing sprechen, mit kurzen Worten zwar, die zum gröfsern Theile Lessings eigene sind, aber dennoch in einer Art und Weise und mit Inversionen dieser Worte, welche bewirken, dafs in dem Ohre des unbefangenen Lesers dieselben nicht wie eine ernste Hinweisung auf das religiöse Gefühl, sondern wie ein Spott gegen den Gefühlsglauben klingen[8]. — Als Spott zwar ist die Verweisung auf das religiöse Gefühl, die Berufung auf den Werth, welchen die religiöse Vorstellung, auch unabhängig von ihrer Wahrheit, für den Gläubigen habe, auch bei Spinoza nicht gemeint: aber sie wird zum Spotte im Munde eines Jeden, der sich im Besitze einer Einsicht glaubt, welche den Inhalt jener Vorstellungen als einen *unwahren* erkennen lehrt. Nur ein Spott würde sie allerdings auch in Lessings Munde gewesen seyn, wenn es wahr wäre, dafs der Spinozismus in Lessings Geiste feststehende Gesinnung war, wenn es wahr wäre, dafs Lessing das System des Spinoza zu dem seinigen gemacht, dafs er in ihm dieselbe Beruhigung gefunden hat, von der er voraussetzt, dafs der Christ sie in dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums finde. Aber dafs diefs so sey, davon bilde sich der Verf. nur nicht ein, irgend Jemanden überreden zu können, der von Lessing auch Nichts, als nur den Ausspruch wüfste, dafs,

---

8) Oder thun wir dem Verf. doch Unrecht? Hat er wirklich nur „der Gefügigkeit" oder „der Kürze und Deutlichkeit wegen" (Vorrede S. X) den Ausspruch Lessings (X. 10.) aus einem Zusammenhange herausgerissen, welcher die ausdrückliche Aufforderung enthält, der Christlichen Religion Mehr *zuzutrauen*, welcher den Gefühlsgläubigen, der, im Bewufstseyn der Untrüglichkeit seines Gefühls, der Einwürfe des Kritikers nicht achtet, ausdrücklich als den *aufgeklärten* Christen bezeichnet, um den Worten, welche im Originale so lauten: „*Jenem* (dem gelehrten Theologen) höchstens könnte es zur Verwirrung gereichen, die Stützen, welche er der Religion unterziehen wollen, so erschüttert zu sehen, die Strebepfeiler so niedergerissen zu finden, mit welchen er, wenn Gott will, sie so schön [Lessing spricht, wie nicht zu übersehen, ausdrücklich nur von den trügerischen Beweisen des gemeinen Supernaturalismus] verwahrt hatte", folgende zu substituiren: „Lasset immerhin den Theologen sich grämen, wenn ihm der Freigeist die Stützen verbrennt, die er der Religion unterziehen wollen" — ?

wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit verschlossen hielte und den Menschen wählen liefse, dieser den letztern wählen würde. Im Munde Eines, der *so* denkt, der *so* mit Socrates seine Weisheit in das Wissen seines Nichtwissens setzt, hat die Berufung auf das religiöse Gefühl, die Anerkennung der Berechtigung des religiösen Gefühls, auch wenn er dieses Gefühl nicht als sein eigenes empfindet, fürwahr eine andere Bedeutung, als im Munde eines „Philosophen" im Sinne des modernen Spinozismus, d. h. eines Solchen, der sich im Besitze des „absoluten Wissens" glaubt. Und hat etwa Lessing die Bedeutung, die sie in seinem Munde wenigstens haben *kann*, nicht in seinem eigenen theologischen Forschen auf das Ausdrücklichste, auf das Schlagendste bethätigt? dadurch bethätigt, dafs er im Streite zwischen Orthodoxie und Neologie allenthalben die Partei der erstern nahm, allenthalben von der Voraussetzung ausging, dafs den Satzungen des Kirchenglaubens, auch wenn dieselben dem gemeinen Verstande paradox, ja, widersinnig scheinen, eine tiefere Wahrheit, als den Aussagen dieses Verstandes zum Grunde liege? Es mag seyn, dafs die Andeutungen, welche wir hin und wieder bei ihm über diese tiefere Wahrheit finden, sich mehr oder weniger alle zu Gunsten jenes „supranaturalen Rationalismus" der „Erziehung des Menschengeschlechts" deuten lassen, welcher das religiöse Gefühl mehr als einen Hebel zur Entdeckung reiner Vernunftwahrheiten, denn als ein Organ für eine eigenthümliche Gattung von Wahrheiten zu betrachten liebt. Aber dieser Rationalismus selbst blieb ja bei Lessing nur eine Hypothese. Er ward von ihm ausdrücklich nur als Hypothese ausgesprochen, und *konnte* nur als eine solche ausgesprochen werden, da nur die vollendete Durchmessung des Gebietes der reinen Vernunft hätte zeigen können, wiefern alle die Wahrheiten, welche durch die göttliche Offenbarung an das religiöse Gefühl gelangen, sich in der That auf *reine* Vernunftwahrheiten zurückführen lassen. Bis dahin, bis zu dieser Durchmessung des *ganzen* Gebietes der Vernunftwahrheiten, blieben nothwendig für eine Denkweise, wie die Lessingische, „rationaler Supranaturalismus" und „supranaturaler Rationalismus" gleich mögliche Richtungen, und es erklärt sich, wie Lessing die Principien beider (keines von beiden jedoch in dem Sinne, wie unser Verf. sie ihm unterlegt) als gleich berechtigte Hypothesen neben einander stellen konnte.

Den Uebergang von Lessing zu Schleiermacher

macht der Verf. (S. 8) mit der Wendung, Lessings Ausspruch sey „eine Beruhigung für den Frommen, aber nicht für den Theologen" gewesen. „Um diesem Sicherheit zu gewähren, sey erforderlich, Gefühl und innere Erfahrung als neutralen Boden durch Verträge mit den anstofsenden Mächten abzugrenzen und namentlich gegen die Ueberfälle der Philosophie sicher zu stellen." Man sieht, der Verf., durch die Ansicht des Spinoza verleitet, die er unrechtmäfsiger Weise auch Lessing untergelegt hat, betrachtet die Philosophie als den natürlichen und nothwendigen Gegner des religiösen Gefühls, als einen Gegner, wider dessen Angriffe sich dasselbe, da ein wirksamer Widerstand aus eigener Kraft auf die Länge doch unmöglich sey, nur durch wechselseitig eingegangene Grenzverträge zu schützen vermöge. Es läfst sich daher nicht anders erwarten, als dafs er auch in Schleiermachers Lehre nur einen solchen Grenzvertrag wird erblicken wollen. Auch scheint beim ersten Anblicke diese Lehre sich in der That einer solchen Auffassung willig genug zu fügen. Von Unzähligen ist Schleiermacher nicht anders verstanden worden, als dafs die empirisch, im religiösen Gefühl, gegebene Realität der religiösen Begriffe dem Denken die Anerkennung dieser Begriffe, von denen die Philosophie an sich selbst Nichts wisse und Nichts wissen könne, abnöthige. Dennoch, wenn je ein Dogmatiker der Andeutung Lessings nachgekommen ist, dafs die Philosophie, dafs die Vernunft, der religiösen Offenbarung gegenüber, wenn diese wissenschaftlich gerechtfertigt werden soll, *freiwillig* sich gefangen geben, *freiwillig* ihre Grenzen bekennen müsse: so ist es Schleiermacher. Ist es ja doch bei ihm zuerst die Philosophie, die philosophische Speculation selbst, welche den Satz ausspricht: „Wir haben den transscendentalen Grund für unsere Gewifsheit, sowohl für die im Wollen, als für die im Wissen, nur in der *relativen Identität des Denkens und Wollens*, nämlich im *Gefühl*[9])." Mit diesem Satze ist die religiöse Empirie als ein der philosophischen Speculation nicht *Aufgedrungenes*, sondern von ihr *Gefordertes* bezeichnet. Sie ist als ein Solches bezeichnet, dessen Nothwendigkeit im Allgemeinen, im Grofsen und Ganzen, die Philosophie erkennen würde, auch wenn sie dieselbe nicht in dem psychologischen Erfahrungskreise des Individuums, oder in dem geschichtlichen des menschlichen Geschlechts

---

9) *Dialektik, herausgegeben von L. Jonas*, S. 150 f.

vorfände. *Ist* aber die religiöse Empirie psychologisch oder geschichtlich gegeben: so kann es auch ein Wissen von ihrem Inhalte geben, so gut, wie von jedem andern empirischen Inhalte; und wenn dieses Wissen von Schleiermacher selbst unter die Kategorie, nicht des speculativen, sondern des empirisch-historischen Wissens eingereiht wird: so ist nicht zu vergessen, dafs nach einem Ausspruche eben dieses Denkers die „wahre reale Weltweisheit" erst aus der gegenseitigen Durchdringung des speculativen Wissens mit dem empirisch-historischen hervorgeht[10]. Aus diesem Allen erhellt, wie bei Schleiermacher, trotz der ausgesprochenen Abtrennung von der Philosophie, die Glaubenslehre doch zur Philosophie in eine ganz andere Stellung tritt, als bei solchen Theologen, welche, sey es unter bewufstem Widerspruche gegen diese Wissenschaft, oder doch ohne Zuziehung derselben, die Dogmatik ihrerseits die Initiative zur Emancipation von der Philosophie ergreifen lassen. Nicht minder erhellt, in welchem Sinne der genannte Theolog die unserm Verf. (S. 10) so befremdliche Behauptung in seiner Glaubenslehre hat aussprechen können, dafs gerade durch die von ihm bezeichnete „Stellung der Religion und Theologie zur Wissenschaft am sichersten die wunderliche Frage abgeschnitten werde, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne, in der christlichen Theologie aber falsch, und umgekehrt".

Ist nun dieses das Verfahren in Bezug auf die beiden Begründer der vom Verf. (im Gegensatze des Supernaturalismus und des Rationalismus) so genannten „dritten Stellung der Theologie zur weltlichen Wissenschaft": welche Berechtigung werden wir dem Ausspruche zuzuschreiben haben, dafs diese dritte Stellung „auf einen unvermittelten Dualismus beider hinauslaufe, wo jede auf ihrem Sinne besteht, ohne dafs ein höchster Schiedsrichter anerkannt wäre, um in letzter Instanz zu entscheiden" (S. 10)? Wenn je ein Satz das Prädicat eines erschlichenen verdient hat: so ist es dieser. Weder nach Lessing, noch nach Schleiermacher ist ein Widerspruch zwischen dem religiösen Gefühle, oder dem auf dieses Gefühl sich begründenden theologischen Wissen, und der Speculation, der Wissenschaft des reinen Denkens, auch nur möglich, viel weniger ist solcher Widerspruch eine nothwendige Consequenz aus den Lehren die-

10) Daselbst S. 142.

ser beiden Männer. Der Verf. hat den Gedanken, welcher bei den Lehren im Hintergrunde liegt, gar nicht berührt, viel weniger widerlegt. Es ist derselbe Gedanke, von dem auch die sogenannte Gefühlstheologie unserer Zeit ihre Berechtigung und Bedeutung, eine wahrhafte, nicht blofs eine eingebildete, hat: *dafs das religiöse Gefühl dem Geiste als ein eigenthümliches Organ inwohnt, als ein Organ, durch dessen Vermittelung er, wie durch die Vermittelung der körperlichen Sinne die äufsere Natur, so das Bereich der religiösen Gegenständlichkeit gewahr wird und dasselbe, zum Behufe weiterer, denkender Verarbeitung, zur Kenntnifsnahme der Vernunft und des Verstandes bringt.* Er hat ihn, diesen Gedanken, eben so wenig in der Stelle der Einleitung, auf die er uns hier zurückweist, wie in diesem Zusammenhange selbst berührt. Die Voraussetzung also (S. 350), dafs auch diese Richtung dasselbe Schicksal treffen müsse, wie jene „Mischformen", welche alle „in den reinen Rationalismus übergehen", ist eine völlig unerwiesene geblieben.

Allerdings hat der Verf., wie schon erwähnt worden ist, die Sätze, welche (am Schlusse von §. 21) aus der vorangehenden Entwickelung (nach ihm dem geschichtlichen Auflösungsprocesse der apologetischen Begriffe durch die „moderne Wissenschaft") die Summe ziehen sollen, so allgemein, so unbestimmt gefafst, dafs zur Noth jeder Anhänger der Gefühlstheologie in sie einstimmen könnte. Die Religion, die Theologie der Macht der Vernunft und Philosophie zu entziehen, war, wie gezeigt worden ist, weder Lessings noch Schleiermachers Absicht, und eben so wenig kann es die Absicht derjenigen Philosophen und Theologen seyn, welche das Gefühlsprincip ausdrücklicher noch, als diese Beiden, in der Weise, die *wir* für die einzig richtige erkennen, zu fassen und in Ausführung zu bringen bestrebt sind. Keiner von diesen wird sich bedenken, die Frage, ob nur allein die Christliche Religion von der Regel, welche alle Erkenntnifsgegenstände des menschlichen Geistes dem Urtheile der Vernunft unterwirft, „die einzige unerhörte Ausnahme" machen soll, gleich unserm Verf. zu verneinen. Sie alle werden es sich gern gefallen lassen, wenn der Verf. es als eine kindische Vorstellung bezeichnet, „dafs, weil die Frucht jetzt vor uns liegt, gelöst, wie reife Früchte pflegen, von dem Zweige und Stamme, der sie trug, sie nicht auf einem Baume soll gewachsen, sondern unmittelbar vom Himmel gefallen seyn", und sie werden freudig einstimmen in Lessings, von Schelling ausdrücklich, von

Hegel stillschweigend adoptirtes Wort, dafs „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten schlechterdings nothwendig sei, wenn dem menschlichen Geiste damit geholfen sein solle“. Aber je weitschichtiger und darum nichtssagender, trotz ihres pathetischen Klanges, diese Schlufsreden des Verf. ausgefallen sind: desto greller ist das Licht, welches aus ihnen auf die Leichtfertigkeit des Raisonnements, das sie unterstützen sollen, zurückfällt. Auch durch sie nämlich beabsichtigt der Verf. nichts Anderes, als den Leser zu der Meinung zu verleiten, als ob es der *reine* Rationalismus sey, zu welchem der Gang jenes Entwickelungs- und Auflösungsprocesses unausweichlich hinführe, derselbe Rationalismus, welchen der Verf., wie wir wissen, unter der Aegide der Hegelschen Philosophie verkündigt hat.

Aber ist denn auch nur dieses wahr, dafs die Hegelsche Philosophie in ihrer ächten Gestalt diesen Rationalismus lehrt? Diefs kann, nach Allem, was wir über sein Verhältnifs zu dieser Philosophie wissen, nicht einmal der Verf. selbst behaupten wollen. Er kann nur behaupten wollen, dafs, wiefern sie ihn nicht lehrt, der Fortschritt zu ihm sich als der von ihrem Standpuncte aus, nach ihren eigenen Grundsätzen über wissenschaftlichen und geschichtlichen Fortschritt, einzig mögliche erweisen läfst. Der eigene religionsphilosophische Standpunct Hegels würde, nach den vom Verf. aufgestellten Kategorieen, vielmehr etwa als eine Nüancirung jenes „supranaturalen Rationalismus“ zu bezeichnen seyn, der, gleich allen übrigen „Mischformen“, dem Uebergange in den „reinen Rationalismus“ sich nicht soll entziehen können. Oder vielmehr, er würde sich zum eigentlichen „supranaturalen Rationalismus“, zu jenem, den der Verf. in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* gefunden haben will, ungeachtet derselbe von Niemanden schärfer, als eben von Lessing bekämpft worden ist, ungefähr so verhalten, wie sich zu dem „rationalen Supranaturalismus“ die Lehre Schleiermachers verhält. Mit Schleiermacher nämlich kommt, wie auch der Verf. selbst (S. 10) bemerkt hat, Hegel in „der Anerkenntnifs der Religion als eines eigenthümlichen Gebietes geistiger Thätigkeit“ überein. Dafs er diese Thätigkeit nicht mit dem Namen des Gefühls, sondern mit dem der *Vorstellung* bezeichnet, macht in der Beziehung, von der es sich uns handelt, keinen Unterschied. Denn sowohl das Schleiermachersche „fromme Gefühl“, als die Hegelsche „religiöse Vorstellung“ tritt, als eigenthümliches geistiges Organ für das Vernehmen einer thatsächlichen, göttlichen

Offenbarung, in den Lehren beider Denker an die Stelle des ehemaligen supernaturalistischen Beweisverfahrens. Aber das Verhältnifs dieses Organs zur Vernunft und Philosophie erscheint bei beiden Philosophen als das umgekehrte, indem Schleiermacher die Vernunft durch das Gefühl sich ergänzen und nur im Gefühl zum realen Besitze jenes Absoluten gelangen läfst, von dem sie, als Vernunft, nur eine formale Kunde besitzt, Hegel aber die religiöse, vom Inhalte der göttlichen Offenbarung erfüllte Vorstellung der Vernunft und Philosophie als die Substanz, aus welcher sich die letztere erst zu entwickeln hat, zur Basis giebt. Allein auch bei Hegel, so sehr er darauf dringt, dafs der *ganze* Inhalt der religiösen Vorstellung in die Gestalt des Begriffs oder des philosophischen Denkens übergehe, ist keinesweges die Meinung diese, als ob hiermit das Element der Religion und dessen Inhalt, die göttliche Offenbarung, dem denkenden Geiste entbehrlich werde. Im Gegentheil, Hegel hat auf ganz entsprechende Weise, wie schon vor ihm mit ausdrücklichen Worten Schelling[11]), das religiöse Gefühl recht eigentlich zum Richter über die Wahrheit der Philosophie, über die Wahrheit seines eigenen Systems gesetzt, indem er die Substantialität des religiösen, des vom Inhalte der Christlichen Offenbarung durchdrungenen Geistes als den allein wahrhaften subjectiven Ausgangspunct, als den einzig möglichen Boden der Unmittelbarkeit für die Arbeit des philosophischen Denkens anerkennt.

Also nicht das Hegelsche System, wie es in den Schriften seines Urhebers vorliegt, sondern nur die nothwendigen *Consequenzen* dieses Systems konnte der Verf. an den Schlufspunct jener geschichtlichen Entwickelung, welche die vollständige Auflösung der apologetischen Begriffe zu ihrem Resultate haben soll, zu stellen sich berechtigt meinen. Nicht mit Hegel selbst, sondern erst mit Hegels Nachfolgern, — versteht sich, mit den „ächten Gliedern der neuesten philosophischen Schule" (S. 350),

---

11) An derselben Stelle, aus welcher der Verf. (S. 352) die Einstimmung in den Lessingischen Ausspruch von der Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten angeführt hat, (*philos. Schriften*, I. S. 506), heifst es bald darauf: „Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewufstseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heifsen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anfoderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen."

im Gegensatze der „halbspeculativen", theologisirenden, — ist der weltgeschichtliche Entwickelungsprocefs der kirchlichen Apologetik zu der Ruhe gelangt, in welcher fortan keine Störung weiter durch ein dualistisches Princip zu befürchten, oder — zu beachten ist. Mag in Hegels eigener Denkweise noch so entschieden die Voraussetzung begründet seyn, dafs nur diejenige Entwickelung seiner Philosophie die richtige seyn kann, welche die mit dem Christenthume, mit dem religiösen Bewufstseyn des substantiellen, Christlichen Geistes übereinstimmende ist: unser Verf. weifs es besser. Er wirft, zugleich mit dem Buchstaben des Systems, auch das Princip hinweg, welches in dem System für die weitere Entwickelung der Philosophie gegeben ist, auch den Maafsstab des Urtheils hinweg, welcher von demselben für alle zukünftige Entwickelungen aufgestellt ist. Er wirft Beides *factisch* hinweg; denn was helfen die Versicherungen, dafs aus seiner Lehre „dieselbe sittliche Anregung und dieselbe Beruhigung des Gemüths in den höchsten Angelegenheiten zu schöpfen sey, wie aus dem *Credo* des Gläubigen"? Was würde es helfen, wenn wir ihm die Möglichkeit, solche Beruhigung aus ihr zu schöpfen, auch im Allgemeinen zugeben wollten, da er ja theoretisch dem Gefühl und allem Religiösen eine Stelle angewiesen hat, wodurch dasselbe, als eine endliche Form für den unendlichen Inhalt, dem philosophischen Denken gegenüber, als der allein unendlichen Form für diesen Inhalt, als das Geringere, als das schlechthin Unberechtigte erscheinen mufs? Gesetzt, es würde (wie es denn allerdings so ist, wie sogar der Verf. das Vorhandenseyn eines solchen Widerspruchs zugeben mufs, wäre es auch nur in der dürftigen Gestalt, in welcher er am Schlusse seines „Lebens Jesu" auf ihn hingedeutet hat) früher oder später, der Versicherungen des Verfassers ungeachtet, ein Widerspruch von Seiten des religiösen Gefühls, des Christlichen Offenbarungsbewufstseyns gegen die Resultate der Speculation erhoben: was kümmert diefs den Verf. und die ihm Gleichgesinnten, die sich ja längst von der Ohnmacht jener Gewalten, die *mit* der Philosophie oder *durch* die Philosophie die mächtigsten sind, sobald sie sich von der Philosophie emancipiren wollen, überzeugt haben? So unersteiglich ist das Bollwerk dieses reinen oder „speculativen" Rationalismus, so unersteiglich auch für die Gegner, die er selbst, durch seine Ansicht über die Nothwendigkeit, die in dem Gange der geschichtlichen Entwickelung des Geistes liegt, gegen sich herausgefordert hat!

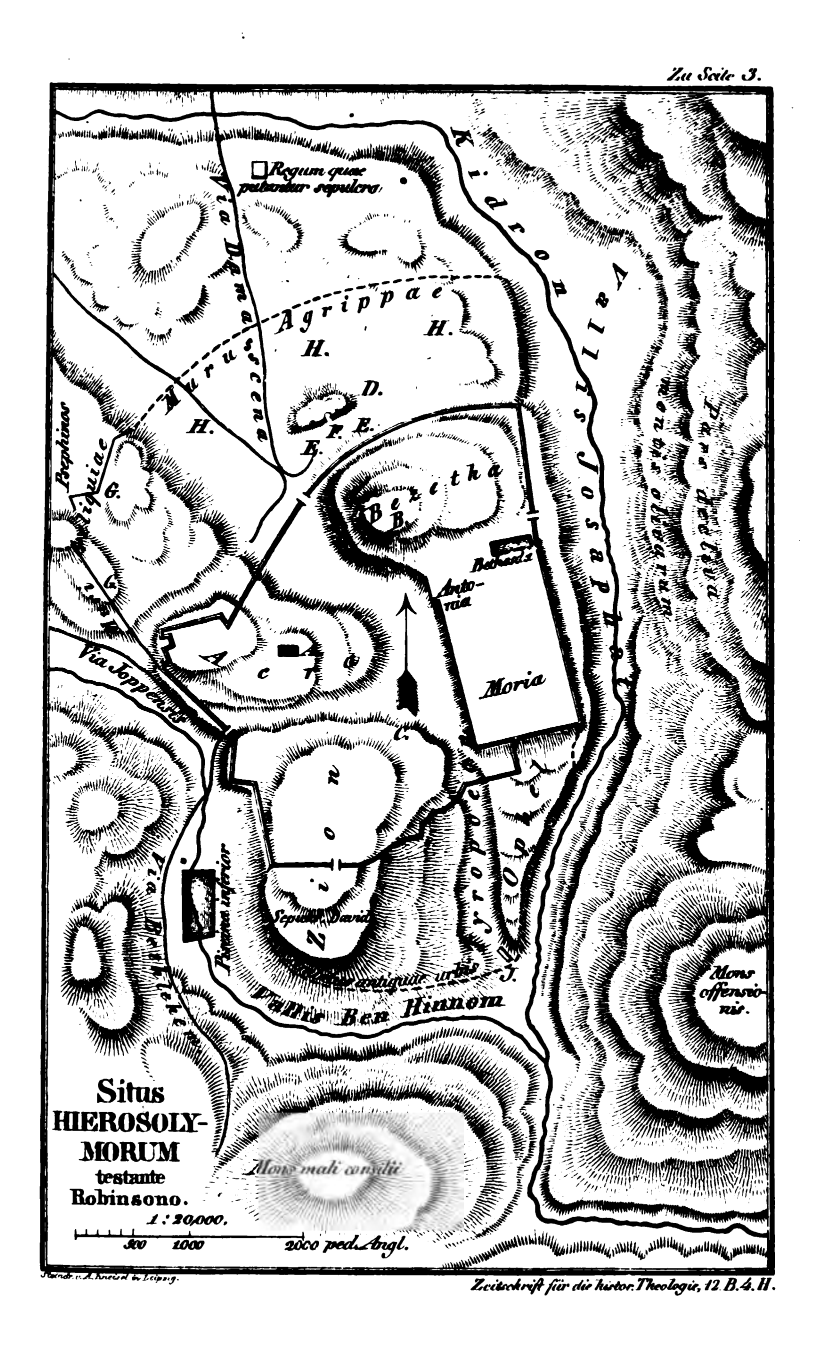
12*

Nur freilich, dafs der Verf., eben dadurch, dafs er sich hinter dieses Bollwerk zurückgezogen hat, alles Rechtes der Berufung auf die Beweiskraft der Geschichte, aller Frucht der Schlüsse, die er im Vorstehenden auf diese Beweiskraft gebaut hat, verlustig gegangen ist. Es ist nicht wahr, dafs der Standpunct, den als das Endziel jenes Entwickelungsprocesses nachzuweisen der alleinige Zweck seiner Darstellung war, ein geschichtlich von ihm vorgefundener ist, und es ist eben so wenig wahr, dafs er ein auf dem Wege inwohnender, organischer Fortentwickelung eines geschichtlichen Standpunctes, des *letzten* unter den bis jetzt gegebenen, gewonnener ist. Oder sollten wir es für eine organische Fortentwickelung gelten lassen, dafs der Verf. das Bewufstseyn, welches der Urheber des Systems, zu dem er sich bekennt, über die Bedingtheit seines philosophischen Denkens durch die Substanz des religiösen Geistes hatte, weggeworfen und das Denken, die speculative Vernunft, auf sich selbst gestellt, dafs er das Gefühl, die religiöse Anschauung und Vorstellung als *endliche* Momente aus dem, was *er* für die Substanz des absoluten Geistes erkannt, ausgesondert hat, oder sie, gleich allen übrigen Momenten der Endlichkeit, nur als verschwindende, als eben so sehr verneinte, wie bejahte gelten und „scheinen“ läfst?

Nun wohl, wenn wirklich ein organischer Fortschritt durch unsern Verf. geschehen seyn sollte: so würde in der That *hiermit* das Wesen dieses Fortschrittes ausgesprochen seyn. Aber als ein organischer würde sich dieser Fortschritt dann auch durch eine entsprechende organische Umgestaltung des philosophischen Wissens in seinem ganzen Umfange bethätigen müssen; er würde sich, wo die Bearbeitung einer Wissenschaft vorliegt, die recht eigentlich aus der Mitte des erst jetzt in seiner Reinheit gewonnenen Princips heraus neu gestaltet werden soll, an der wirklich neuen, wirklich verjüngten Beschaffenheit des Inhaltes dieser Wissenschaft bewähren und erproben müssen. Sollen wir nun die nachfolgende Darstellung des „materialen Inbegriffs der christlichen Glaubenslehre“, oder der „eigentlichen Dogmatik“ darauf ansehen, ob sie das leistet, wovon wir hiernach annehmen müfsten, dafs sie es zu leisten versprochen hat? Oder wird es sich der Verfasser verbitten, diesen Maafsstab des Urtheils an sein Buch gelegt zu sehen? Hat er es sich nicht schon im Voraus verbeten, als er erklärte, „nichts Eigenes geben, sondern nur Gegebenes zusammenfassen“ zu wollen? — Der Verf. mufs also doch den Standpunct, von

welchem aus er die Dogmatik zu bearbeiten unternommen hat, für einen *gegebenen* genommen haben. Aber da er nun einmal ein geschichtlich gegebener nicht ist; da er ein durch organische Fortentwickelung des Geschichtlichen gewonnener weder ist, noch auch seyn soll: was bleibt übrig, als ihn für einen aus unwahrer, mifsverständlicher Auffassung des Gegebenen hervorgegangenen zu erklären?

Gedruckt bei C. P. Melzer in Leipzig.


Regum quae putantur sepulcra
Kidron
Vallis Josaphat
Via Damascena
Murus Agrippae
H.
H.
H.
D.
E.
F. E.
Psephinos
Piscina superior
G.
Bezetha
B.
Antonia
Moria
Via Joppensis
Acra
Zion
Tyropoeon
Ophel
Sepulcr. Davidis
Piscina inferior
Via Bethlehem
Vallis Ben Hinnom
J.
Mons offensionis.
Mons oliveti
Mons mali consilii
Situs HIEROSOLYMORUM testante Robinsono.
1 : 20,000.
500 1000 2000 ped. Angl.



Literarischer Anzeiger
zur
Zeitschrift für die historische Theologie,
Jahrgang 1842. III. Heft.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1842. 4. Heft.

I.

Golgotham et sanctum sepulcrum extra Hierosolyma et hodierna et antiqua etiamnunc superesse,

probare studuit et hujus rei judicium

Robinsono, Americano,

permisit

Otto Thenius,

Philos. Doct. LL. AA. M., Dresdae apud Neostadienses Diaconus et praesidii militaris concionator.

(Accedit tabula lithographica.)

Viro

Summe Venerabili

Eduardo Robinson,

Doctori et Professori Theologiae Neo-Eboracensi,

illi, qui primus

studiis Biblicis

tutam in loca sancta viam munivit,

auctor s.

Quo vehementius dolueram, praestantissimum, quod Tu, Vir Summe Venerabilis, de Palaestina scripsisti, opus a me non antea inspici potuisse, quam librorum Samuelis interpretatio a me exhibita in lucem edita esset): eo magis, cum tandem librum Tuum legendi copia mihi data es-*

---

*) *Kurzgefafstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Vierte Lieferung. Die Bücher Samuels, von Otto Thenius. Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung.* 1842. 8.

set, laetatus sum, nonnulla eorum, quae in illa interpretatione de rebus ad Palaestinae geographiam pertinentibus ex ipsis sacris libris ego conjeceram, observationibus Tuis esse confirmata. Dum vero librum Tuum perlego et, tabulis cum geographicis tum topographicis, quas Tu huic operi addendas curasti, adhuc destitutus, ut huic inopiae succurram, Hierosolymorum delineationem respicio, quam Rennerus, Berolinensis, in tabula sua Palaestinensi exhibuit: investiganti mihi aliud quiddam in oculos incurrit collis iste singularis, qui prope portam est Damascenam. Extemplo mihi in mentem venit, hunc collem Golgotham esse posse. Qua re accuratius perpensa, opusculum scripsi, quo, illum locum et Golgotham et sanctum sepulcrum continere, probare studui. Quod cum praestare non potuissem, nisi insignis, qua Tu omnia loca cum intra tum extra Hierosolyma et descripsisti et delineasti, diligentia me adjuvisset: Tibi potissimum hunc, quod ego scio, primum literarium operis Tui qualemcunque fructum, gratiarum, quae Tibi ab omnibus studiorum Biblicorum amantibus habentur, quasi primitias, amicissimo animo obtuli, et sententiam a me prolatam Tuo et testis oculati fidissimi et scrutatoris sagacissimi judicio permisi. Magnopere laetabor, si me, quid Tu de hac sententia statuas, certiorem facere volueris. Quo autem, quid in hac re pro vero haberi possit, e percontationibus et investigationibus in ipso loco factis possit cognosci: hoc meum opusculum etiam amicis Tuis Hierosolymitanis, Lanneau et Whiting, apostolorum munere fungentibus, mittendum curabo.

Benignae Dei omnipotentis curae Te commendo et, ut me Tibi commendatum habeas, enixe rogo. Vale. Sexto mensis Novembris scribebam Dresdae die, anno MDCCCXLII.

Ea loca, ubi Dominus noster, Jesus Christus, cruci fixus, sepultus et in vitam restitutus est, inde ab anno 1048., quo sacri sepulcri aedis instauratio, quam edh-Dhaher, Khalifa e Fatimitis, Christianis permiserat, finita est[1],

1) Guilielmi Tyrensis *Histor. belli sacri*, VIII. 3.

Hierosolyma visentibus primum *prope* hanc aedem, tum (eâdem, postquam Hierosolyma ab iis, qui contra hostes religionis Christianae bella gesserunt, capta erant, ita amplificatâ, ut illa loca amplecteretur) *intra* eam ostensa sunt et ita usque ad hunc diem ostenduntur. Quamquam autem haec aedes ante annum, quem diximus, ter, primum a Persis sub Cosroë II., anno 614.[2]), deinde cum Moëz Khalifa urbe potitus esset, a. 969.[3]), denique tempore persecutionis Christianorum, cujus auctor fuit el-Hakem Khalifa, pater edh-Dhaher, a. 1011., et tunc quidem *funditus*[4]), diruta est ideoque cum Cromio[5]), quod ad hoc postremum ejus excidium attinet, quaerere licet: *Wie ist es dazumal den heiligen Stätten in der Auferstehungskirche und auf dem Golgatha ergangen? Sind sie unzerstört geblieben? Wunderbar errettet? Oder sind nachmals neue Ausgaben veranstaltet?* — tamen hoc pro certo haberi potest, templum sub edh-Dhaher eodem loco, quo prius steterat, conditum fuisse, cum jam a. 1031.[6]) ideoque viginti tantum annis post ejus vastationem instaurari coeptum sit. Quin et hoc sine haesitatione concedere possumus, hunc locum eundem esse, in quo primum Constantinus Imperator inter a. 328. et 335., ut ex Eusebii, qui et ipsi aequalis et oculatus testis fuit, *vita Constantini*[7]) et ex ipsius Imperatoris epistola Macario Patriarchae scripta, quam Eusebius nobis servavit[8]), cognoscimus, super sepulcrum, quod Jesu esse *opinatus est*, splendidissimum templum excitaverat; nam situs ejus aedis, quae nunc sancti sepulcri est (respic. tabul. annex., A), bene convenit iis, quae apud Eusebium leguntur[9]): *Γολ-*

---

2) *Chronicon Paschale s. Alexandr.* p. 385.

3) Cedreni *Historiarum Compendium*, p. 661. ed. Paris.

4) Guil. Tyr., I. 4.: *praedicta Ecclesia usque ad solum diruta.*

5) Vide *Jerusalem* in: Erschii et Gruberi *Allgem. Encyklopädie*, Sect. II. Tom. XV. p. 309.

6) Guil. Tyr., I. 6.

7) III. 25 sqq.

8) Ibidem, III. 30 sqq.

9) In *Onomastico*, quod circa annum 330. scriptum est.

γοθᾶ, κρανίου τόπος, ἔνθα ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη, ὃς καὶ δείκνυται ἐν Αἰλίᾳ πρὸς τοῖς βορείοις τοῦ Σιὼν ὄρους.

Verum in hoc loco Golgotham et sepulcrum Christi non fuisse, de eo is, qui non praejudicata opinione ducitur, post ea, quae primus Korte[10]), librarius Germanicus, deinde Plessing[11]), Winer[12]), Crome[13]) et nuperrime Robinson[14]) monuerunt et demonstrarunt, dubitare non potest, licet non solum inter *Catholicos*, ut Chateaubriand[15]), Scholz[16]) et recentissimo tempore Leon de Laborde[17]), sed etiam inter Evangelicos, ut Buckingham[18]), Berggren[19]), Carolus de Raumer[20]), Elliot[21]) et a Schubert[22]), *legendae* (ut hoc verbo uti liceat, nam ea non permutanda est cum *traditione*) nunc acres nunc acerrimi defensores extiterint. Nam

I) *ea legenda omni veri testimonii vi destituta est.* Neque in N. T. neque in scriptis Patrum Ecclesiae trium priorum saeculorum ullum vestigium reperitur, Christianos locis, ubi Christus cruci fixus et sepultus fuit, singularem honorem

---

10) *Reise nach dem gelobten Lande* u. s. w. (Altona, 1741), p. 210 sqq.

11) *Ueber Golgatha und Christi Grab.* Halle, 1789.

12) *Biblisches Realwörterbuch*, sub vocibus *Golgotha* et *Joseph von Arimathia.*

13) l. c. p. 316 sq.

14) *Palästina und die südlich angrenzenden Länder* (3 Bände, Halle, 1841), Vol. II. p. 268 sqq.

15) *Itinéraire de Paris à Jerusalem.* 3 Voll. Paris, 1811.

16) *De Golgothae et sanctissimi Jesu Christi sepulcri situ.* Bonnae, 1825. 4.

17) *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres.* Paris et Leipzig, 1841. Fol.

18) *Travels in Palestine.* London, 1821. 4.

19) *Reisen in Europa und im Morgenlande. Aus dem Schwedischen von Ungewitter.* 3 Bände. Leipzig u. Darmstadt, 1828—34.

20) *Palästina.* Leipzig, 1835. 2. Edit. 1838.

21) *Travels in te three great Empires of Austria, Russia and Turkey.* 2 Voll. London, 1838.

22) *Reise nach dem Morgenlande* (3 Bände. Erlangen, 1838—40.), II. 503 sqq.

praestitisse, vel ibi preces ad Deum fecisse[23]), imo ne hoc quidem in ullo libro ante Constantinum scripto dicitur, illa loca adhuc cognita esse. Huc accedit, quod cum ex iis, quae Eusebius et ipse Constantinus locis citatis de reperto *sepulcro*, tum ex iis, quae, qui centum annis post fuerunt, Rufinus, Theodoretus, Socrates, Sozomenus de *Golgotha*, cruce et inscriptione ejus, ab Helena, Constantini matre, inventis, in iis, quas scripserant, Ecclesiae historiis nobis tradiderunt[24]), luculentissime apparet, neque sepulcrum neque Golgotham *per notitiam traditione propagatam* assignata esse; nam et hunc et illum locum Imperatorem ejusque matrem *ex inspiratione* comperisse illi affirmant, neque ullo, quod hoc nomine dignum est, argumento probant, haec loca eadem esse, ubi Christus morti occubuit[25]). Si quis vero fidem hujus rei inde

---

23) Neque hoc mirum est, cum illo tempore doctrina ejus, qui dixerat: *Πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*, certe adhuc valebat.

24) Qua in re observes velim Eusebium et de Helena et de Golgotha et cruce nihil dicentem.

25) Eusebius, qui ne verbo quidem significat, antea hanc rem investigatam esse, auctor est, Constantinum *πνεύματι κάτοχον θείῳ* et *ἐπιθειάσαντα* ad effodiendum sepulcrum accessisse, et ipse Imperator profitetur, per *θαῦμα*, quod *πᾶσαν ἀνθρωπίνου λογισμοῦ χωρητικὴν φύσιν ὑπερβαίνει*, accidisse, ut sepulcrum inveniret. — Rufinus haec narrat (*Hist. Eccl.* X. 7.): *Helena, divinis admonita visionibus, Hierosolymam petiit, atque ibi locum, in quo sacrosanctum corpus patibulo affixum propenderat, ab incolis perquirit*; deinde exponit causas, ob quas perquirendo nihil efficere potuerit, et addit, locum Helenae *coelesti indicio* designatum esse. — Theodoretus (*Hist. Eccl.* I. 17.) de modo, quo Golgothae locus repertus sit, nihil dicit. — Socrates refert (*Hist. Eccl.* I. 17.): *Ἑλένη, δι' ὀνείρων χρηματισθεῖσα, εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα παρεγένετο, — τὸ τοῦ Χριστοῦ μνῆμα, ἔνθα ταφεὶς ἀνέστη, σπουδαίως ἐζήτει, καὶ δυσχερῶς μέν, σὺν θεῷ δὲ εὑρίσκει*, non explicans, quale sit hoc *σὺν θεῷ*. — Sozomenus denique haec narrat (*Hist. Eccl.* II. 1.): *Ἐγένετο δῆλος ὁ τόπος, — ὡς μέν τινες λέγουσιν, ἀνδρὸς Ἑβραίου τῶν ἀνὰ τὴν ἕω οἰκούντων ἐκ πατρῴας γραφῆς καταμηνύσαντος, ὡς δὲ ἀληθέστερον ἐννοεῖν ἐστί, τοῦ θεοῦ ἐπιδείξαντος διὰ σημείων καὶ ὀνειράτων.* — Si omnia, quae ab his quatuor posterioribus auctoribus hac de re tradita sunt, inter se

peteret, quod sepulcrum a Constantino, Eusebio teste[26], in eo loco repertum sit, super quem ἄνδρες δυσσεβεῖς, σπουδὴν τιθέντες σκότῳ καὶ λήθῃ παραδοῦναι τὸ θεσπέσιον ἐκεῖνο τῆς ἀθανασίας μνῆμα, Veneris templum condiderint[27]), et quod Hieronymus haec narret[28]): *Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos circiter 180, in loco resurrectionis simulacrum Jovis, in crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur, existimantibus persecutionis auctoribus, quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent,* — ei, non urgentes hoc, quod Eusebius et Hieronymus in iis, quae referunt, inter se discrepant, Cromii[29]) verbis diceremus: *Ist es je vorgekommen, dafs irgend eine Religionspartei über dem Hinrichtungsplatze von Personen, die sie selbst als eines schimpflichen Todes würdige Verbrecher betrachtet, ihren Gottheiten Heiligthümer erbaut, Bilder derselben aufgestellt und gottesdienstliche Feierlichkeiten zu Ehren derselben angeordnet habe*[30])? — ei Robinsoni verbis respon-

---

comparare volueris, facile intelliges, alterum ex altero hausisse et quemque aliquid de suo addidisse.

26) l. c. III. 26.

27) Haec a Rufino, Theodoreto, Socrate et Sozomeno, Eusebii vestigia prementibus, in eum locum, ubi Helena Golgotham invenerit, translata sunt.

28) *Epist.* 49., *ad Paulin.*, *Opp.* T. IV. p. 564. edit. Martian.

29) l. c. p. 316 sq.

30) Vix ac ne vix quidem a nobis impetrare possumus, quin suspicemur, Rufinum et Sozomenum his tam gravibus dubitationibus obviam venire velle narrando, templum et statuam Veneris eo consilio erecta esse, *ut* (sic ille), *si quis Christianorum in loco illo Christum adorare voluisset, Venerem videretur adorare*, ὥστε (ita hic) τοὺς αὐτόθι τὸν Χριστὸν προσκυνοῦντας δόξαι τὴν Ἀφροδίτην σέβειν, καὶ τῷ χρόνῳ εἰς λήθην ἐλθεῖν τὴν ἀληθῆ αἰτίαν τοῦ περὶ τὸν τόπον σεβάσματος, μή τε τῶν Χριστιανῶν ἀδεῶς εἰς τοῦτο φοιτᾶν, ἢ ἑτέροις καταμηνύειν τολμώντων. Theodoretus et Socrates de ea re nihil tradunt; Socrates non refert nisi haec: Ἀφροδίτης κατ᾽ αὐτοῦ (τοῦ τόπου) ναὸν κατασκευάσαντες ἐπέστησαν ἄγαλμα, μὴ ποιοῦντες μνήμην τοῦ τόπου.

deremus[31]): *Jene Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus beweisen, da Ersterer, der Zeitgenosse und Augenzeuge, keiner mit dem Tempel der Venus verbundenen Tradition gedenkt, durchaus Nichts weiter, als dafs auf der Stelle, die von Constantin zu der des Grabes bestimmt worden war, ein solcher Tempel stand, keinesweges aber, dafs diese Stelle die wahre sey.*

2) *Secundum omnia, quae de situ et ambitu Hierosolymorum comperta habemus, locus, qui Golgothae et sepulcri putatur, Jesu tempore extra urbem, ubi omnibus concedentibus utrumque quaerendum est, situs esse non potuit.* Hoc facillime eo probari potest, quod aedes sancti sepulcri in ipso jugo ejus collis sita est, quem Josephus epitheto ἀμφικύρτου (lunae crescentis instar ab utraque parte curvati) ita designavit, ut non possit (respic. tabulam) non agnosci; dicit enim (*de bello Jud.* V. 4, 1.) haec: Ἄτερος δὲ (λόφος), ὁ καλούμενος Ἄκρα καὶ τὴν κάτω πόλιν ὑφεστώς, ἀμφίκυρτος. Huic colli, ut ex hoc Josephi loco et ex *Archaeol. Jud.* XII. 5, 4. videmus, superstructa erat *Acra* sive urbs inferior, *haec autem urbs,* quod idem Josephus disertis verbis dicit, *Olympiade* 153., *anno Seleucidarum* 145., qui annus est 166. ante Christum, *jam extitit.* Crome[32]) et Robinson[33]) quasi opus supererogationis fecerunt, aliis iisque gravissimis argumentis probantes, eum Golgothae locum et id sepulcrum, quae pro veris habentur, tempore mortis Jesu *intra* moenia fuisse, et ea, quae Robinson demonstravit, eo gravius momentum habent, quia ipse profitetur, se cum praejudicata opinione, qua putaret, contrarium posse probari, Hierosolyma adiisse.

Quamquam autem Winer[34]), Crome[35]) et Robin-

---

31) l. c. II. 280.

32) l. c. p. 317.

33) II. 272 sqq.

34) l. c.

35) l. c. 317.

son[36]) censent, locum, ubi Golgotha et sepulcrum Jesu fuerint, certo non posse definiri et frustra de hac re perquisitum iri: tamen hic locus etiamnunc demonstrari posse videtur.

A) *Indicia* ejus loci (nam de his ante omnia agendum est) exstant I) *in N. T.*, II) *in rei natura*, III) *in traditione*.

I) Quod attinet ad *indicia*, *quae e N. T. peti possunt*,

1) considerandum est *nomen* ejus loci, ubi Christus mortem perpessus est. Matthaeus haec dicit (27, 33.): *τόπος λεγόμενος Γολγοθᾶ; ὅ ἐστι λεγόμενος κρανίου τόπος.* Marcus (15, 22.): *Γολγοθᾶ τόπος; ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, κρανίου τόπος.* Lucas (23, 33.): *τόπος ὁ καλούμενος κρανίον.* Johannes (19, 17.): *ὁ λεγόμενος κρανίου τόπος, ὃς λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ.* Quae plerisque probatur horum verborum interpretatio, haec est, Golgotham inde nomen accepisse, quod maleficis supplicio afficiendis destinatus fuerit („ubi calvariae maleficorum jacent"). Ita Winer, Meyer et alii. — Sed huic interpretationi obstant difficultates et ex *consuetudine loquendi* et ex *re ipsa* oriundae. Nam vox Chaldaica גֻּלְגַּלְתָּא (unde eliso secundo ל: *Γολγοθᾶ*), quae ex asse respondet Hebraicae גֻּלְגֹּלֶת, cum haec vox derivetur a גָּלַל *volvere*, unde etiam גַּלְגַּל s. גִּלְגָּל *rota* et גָּלִיל *annulus*, nihil aliud esse potest, quam complexus ossium capitis *rotundi* quid efficientium, et cum forma *singularis* sit, *una* tantum calvaria (hinc Matth., Marc. et Johann. *κρανίου τόπος*, et Luc. expressius etiam *κρανίον*) hac voce significari potuit. Si de calvariarum loco eo sensu, quo existimant viri docti, sermo esset, Evangeliorum auctores haud dubie *κρανίων τόπος* vertissent, fieri omnino non potuisset, quin Lucas *κρανίον* scriberet, neque solum *calvariarum*, sed *ossium* in universum mentio facta esset, ut et nos dicimus: *Beinhaus*, non: *Schädelhaus*[37]. (Haec partim jam

---

36) l. c. 287.

37) Haec etiam valent contra ea, quae Meyer in explicatione *Johannis* (*Kritisch-exeget. Handbuch über das Evangelium des Johannes.* Göttingen, 1834) adnotavit: „*Κρανίου* vertritt die Stelle eines Adjectivs. S. *Herm.* ad Viger. p. 890. *Fritzsche* ad Marcum p. 685.", quatenus haec scripsit ad confirmandam interpretationem a se in commentario in

de Wette, *kurzgefafstes exeget. Handbuch zum N. T.*, ad Matthaei locum monuit.) — Difficultates illi interpretationi ex *re ipsa* oriuntur hae: Romanorum et magis etiam Judaeorum mos vetuit ossa capitis supplicio affectorum insepulta relinqui[38]) (vid. Grotius et Paulus in commentariis), et (hoc, quod ego vidi, nemo animadvertit) quis homo, qui recte sentiret, quis praesertim *Judaeus* prope eum locum[39]), qui ex virorum doctorum sententia ad sumendum de maleficis supplicium *destinatus* fuit, hortum sibi plantandum, sepulcrum sibi excidendum curasse[40]), vel plantatum hortum, excisum sepulcrum non deseruisse putari potest? — Quae cum ita sint et cum probari nequeat, locum demum post Jesum ibi cruci fixum nomen suum accepisse, et cum omnes reliquae interpretationes minus etiam admitti possint, quam ea, de qua modo diximus: hoc unum statui potest, locum a *singulari*, quam habuit, *forma* nomen accepisse, inde dictum esse Golgotham, quod *calvariae similis*[41]), aequaliter rotundus et convexus, super planitiem aliquam editus esset, et hujus appellationis analogiae nobis se offerunt cum in *tumulis* Thessalicis, qui *Cynoscephalae* vocabantur[42]), tum in colle, qui *Εὐρύηλος*[43])

Matthaeum prolatam; nam alioquin haec ipsa adnotatio nostrae interpretationi faveret, quia *κρανίου τόπος* multo facilius esse potest locus calvariaceus, quam calvariosus.

38) Joseph. *de bell. Jud.* IV. 5, 2.: *Προῆλθον δὲ εἰς τοσοῦτον ἀσεβείας (οἱ Ἰδουμαῖοι), ὥστε καὶ ἀτάφους ῥίψαι, καίτοι τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν ποιουμένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν.*

39) *Joh.* 19, 41.: *Ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐσταυρώθη, κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον.*

40) *Joh.* l. c. *μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη.*

41) Haec non nova sunt; nam ita jam Relandus, *Palaestina* p. 860.: *Golgotham collem exiguum a forma cranii humani dictum, quam referebat, notum est*, Bachiene, *Beschreibung von Palästina*, T. II. P. 2. p. 294., et Paulus, *Commentar über das N. T.* 2. Ausgabe (Leipzig, 1812), T. III. p. 770 sq.

42) Liv. XXXIII. 7.

43) Thucyd. VII. 2. et Liv. XXV. 25.

(*latus clavus*) dicebatur, prope Syracusas sito, tum in montium cacuminibus, quae appellantur *das grofse und das kleine Rad*[44]) (in montibus Sudetis) et *der Ochsenkopf* (in montibus, quibus nomen est *das Fichtelgebirge*).

2) Reliqua, quae in N. T. inveniuntur, loci indicia haec sunt. Situs erat

a) *extra* urbem (*Matth.* 27, 32.: ἐξερχόμενοι, *Marc.* 15, 21.: καὶ ἐξάγουσιν αὐτόν, *Joh.* 19, 17.: ἐξῆλθεν, et, quo res conficitur, *Hebr.* 13, 12.: ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε),

b) *prope* eam (*Joh.* 19. 20.: ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως),

c) ad *viam celebriorem* (*Matth.* 27, 39. *Marc.* 15, 29.: οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν),

d) ut verisimile est, ad *septentrionalem* ejus partem; nam Jesus usque ad vesperam ejus diei, quo resurrexit (*vespera* discipulorum *coetum* adiit, *Luc.* 24, 36 sq. *Joh.* 20, 19.), *extra* urbem commoratus esse videtur, et ibi primum Magdalenae (*Marc.* 16, 9.), in ipso sepulcri horto (*Joh.* 20, 11. 14.), et Petro, ut videtur (*Luc.* 24, 34.), tum vero (*Marc.* 16, 12. coll. *Luc.* 24, 13 sqq.) discipulis *Emmauntem*, qui vicus erat a Hierosolymis inter *septentrionem* et *occasum*, proficiscentibus obvium se dedit.

e) *Sepulcrum proxime Golgotham*, vel potius *in* ipso ejus loco (ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου etc. *Joh.* 19, 41.) fuit.

f) Hoc sepulcrum erat α) *rupe excisum*, *Matth.* 27, 60.: ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, *Marc.* 15, 46.: ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, *Luc.* 23, 53.: ἐν μνήματι λαξευτῷ, β) satis *amplum*, ut videtur, *Joh.* 20, 6. 7. 12., et γ), quantum conjicere possumus, ita constructum, ut camera ejus non inferior introitu, introitus autem in pariete ad perpendiculum directo excisus esset. Hoc sequitur ex *Matthaei* verbis (27, 61.): καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου, et *necessario* ex iis, quae *Johannes* (20, 11. 12.) narrat: Μαρία δὲ εἱστήκει πρὸς τὸ μνημεῖον, κλαίουσα ἔξω. Ὡς οὖν ἔκλαιε, παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ etc. Nam *extra* sepulcrum consistens Maria, quantumvis se *inclinaret*, nihil *in* eo conspi-

---

44) Vide a me notata ad I. *Samuel.* 10, 8. in: *Kurzgefafstes exegetisches Handbuch zum A. T.* Vierte Lieferung, p. 36.

cere potuit, nisi sepulcri ea, quam diximus, conditio fuisset. (Robinson, II. 175., sepulcrorum antiquorum, quae prope Hierosolyma supersunt, hunc in universum typum esse scribit: *Eine Thür in der senkrechten Wand des Felsens, gewöhnlich klein und ohne Verzierung, führt zu einer oder mehreren kleinen Kammern, welche aus dem Felsen ausgehöhlt sind und gemeiniglich mit der Thür in gleicher Höhe liegen. Sehr selten sind diese Gemächer niedriger, als die Thüren.— Um eine senkrechte Fronte für die Thür zu erhalten, suchte man zuweilen einen frühern Steinbruch zu benutzen.* Haec postrema propter ea, quae sequentur, velim teneas.)

II) *Rei natura*, qualis ex N. T. et ex iis, quae traduntur ab aliis, apparet.

1) *Quod ad Golgotham attinet.* Jesus judicio *Romani* propraetoris capitis damnatus (*Joh.* 18, 31. 19, 13. 16.) et crucis poena per *Romanos* milites (*Joh.* 19, 23.), centurione, qui certe non *asperi* animi fuit (*Matth.* 27, 54. *Marc.* 15, 39. *Luc.* 23, 47.), duce, affectus est. Romani autem ad crucifigendum non *certo* loco utebantur, sed locum *eligebant*, qui *extra* urbem[45]) et *ad viam celebriorem*[46]) esset. In quacunque vero parte Hierosolymorum *praetorium Pilati* (*Matth.* 27, 27. *Marc.* 15, 16. *Joh.* 18, 28.), unde ad Golgotham procedebant (*Joh.* 19, 9. coll. vers. 13. 16.), situm fuit. Probabilissimum est, locum *huic* supplicio versus *septentrionem* urbis electum esse. Nam sive hoc praetorium secundum *traditionem*[47]) in *Bezetha* (respic. tabul., B), sive ex Rosenmuelleri sententia[48]) in *Antonia*, quae fuit ad angulum areae templi, qui spectat inter septentrionem et occasum, situm fuit: Christus e *septentrionali* urbis parte ad supplicium ductus est; et sive hunc vel illum praeto-

---

45) Plaut. *Mil. glorios.* II. 4, 6 sq.

46) Cic. *in Verr.* Actio II. Lib. 5. Cap. 66. Quintil. *Declam.* 274. 6.: *Quoties noxios cruci figimus, celeberrimae eliguntur viae, ubi plurimi intueri, plurimi commoveri hoc metu possint.*

47) Korte p. 75. l. c. et v. Troilo, *Orientalische Reisebeschreib.*, p. 234 sqq.

48) *Handb. der bibl. Alterthumskunde*, II. 2, 228.

rio situm tribueris, sive cum Winero[49], *Pilatum* in *Herodis* palatio, quod fuit ad septentrionalem murum urbis superioris i. e. *Zionis*[50]) (v. tabul., C), sedem habuisse, judicaveris: certe centurio, qui viam direxisse videtur, cum propter subitam *misericordiam*, qua permotus Domino, et eo, quod per noctem modo huc modo illuc ductus erat et flagellatione aliisque cruciatibus confecto, crucem demi jussit, tum propterea, quod *militis* ejusque *Romani ingenio* hoc conveniret, *proximam viam* ad locum *crucifixioni idoneum* elegisse putandus erit. Pro eo loco eum haberi necesse erat, qui super planitiem, *non arctis limitibus circumscriptam*, paulum *se attolleret*. Ut autem ad ejusmodi locum pervenirent, ad *orientem* et *meridiem*, ubi Hierosolymorum urbs in profundas et angustas valles descendit et hinc „*Mali Consilii*", illinc *Olivarum* monte includitur, primum deorsum, deinde sursum et omnino longius, ad *occasum* vero, ubi vallis adjacens non aeque profunda est, in ea, quae ibi unica est, via *Joppensi*, initio certe per longius spatium juxta *Acrae declivitatem* (v. tabul. et cf. Robinson, II. 39.), quae via ei, quae agebatur, rei minime convenisset, procedendum fuisset[51]). *Una* in *septentrionali* parte haec omnia non ita comparata erant; nam ex hac tantum parte Hierosolymorum urbs cum alta planitie conjuncta est[52]), et hanc ob causam sine dubio per hanc vel illam portam, quae *septentrionem* respicit, exitum est. His si quis hoc objicere vellet, certe non centurionem, sed propraetorem huic crucifixioni locum designasse, ei responderemus: Hoc si statuas, magis etiam in idem latus deducti nobis videmur; nam irrisio, qua Pilatus cruci

---

49) *Bibl. Realwörterbuch*, sub voce *Richthaus*.

50) Joseph. *de bell. Jud.* V. 4, 4. coll. *Archaeol.* XV. 9, 3. XX. 8, 11.

51) Eo refelluntur cum Plessing, qui sepulcrum ad viam *Joppensem* posuit, tum Clarke, qui illud, situm Hierosolymorum omnino non intelligens („*Mali Consilii*" montem *Zionem* esse dicit!), in praeruptis rupibus vallem *Hinnom* a meridie cingentibus, calculum adjiciente Rittero (*Erdkunde*, II. 415.), demonstrare voluit.

52) Joseph. *de bell. Jud.* V. 2, 3.: Τῷ βορείῳ κλίματι τῆς πόλεως χθαμαλὸς συνάπτων ὁ χῶρος.

superscribi jusserat: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, tum demum omnibus numeris absoluta fuit, si ille de Jesu in eo loco supplicium sumi jussit, unde cruci fixus *tanquam rex urbem suam prospicere* posset: quod quomodo in septentrionali urbis latere fieri potuerit, de ea re videas, quae ex Westphalii descriptione infra notata sunt.

2) *Sepulcrum* quod attinet, hoc addimus. Ad *septentrionem* urbis praeter regum, quae putantur, sepulcra et propius ad urbem, quam illa, duorum *pontificum*, Johannis et Anani, sepulcra a Josepho commemorantur[53], et eam ob causam non absonum fidei est, Josephum ab Arimathia oriundum, qui βουλευτής, *Synedrii* assessor, dicitur, in hac ipsa regione sepulcrum sibi excidendum curasse (*Matth.* 27, 60.).

III) *Traditio*

1) *disertis verbis* nihil dicit nisi hoc, Golgotham ad id latus antiquae urbis fuisse, quod spectat inter *septentrionem* et *occasum*[54]; sed

2) magni momenti est cum hoc, quod Golgotha, *qui creditur*, a primis, qui de eo scripserunt, nunc *monticulus* (*Itinerar. Hierosolym.*, ann. 333.), nunc *rupes* (Hieronymus, loco supra allato, et Rufinus, *Hist. Eccl.* IX. 6.), *nunc mons* (*Itinerar. Bernhardi*, circa annum 870.) appellatus est, tum illud, quod is locus hodie etiam *rupes* apparet, ad quam per 18 gradus *ascenditur,* et quod sanctum sepulcrum, perperam sic dictum, quasi *ad radices* ejus rupis situm est[55]; nam *utrique loco certe neque haec natura, neque hic situs data fuissent, nisi Constantini etiam tempore talem Golgotham et tale sepulcrum fuisse fama narravisset.* (Memoratu dignum est, quod apud Bernardin. Amico (qui an. 1516. sancti sepulcri praeses s. vicarius fuit), *trattato delle piante e imagine de' sacri edifizi di Terra Santa.* (Firenze, 1620), pl. 21., *fictitius* Golgothae locus ita delinea-

---

53) Joseph. *de bell. Jud.* V. 3, 2. 6, 2. 9, 2. 12, 2.

54) Vide Winer, *Bibl. Realwörterb.*, sub voce *Golgotha.*

55) Crome l. c. p. 315 sq.

tur esse, ut *monticulus rotundus juxta portam situs* appareat, *in cujus infima parte sepulcrum excavatum est.*)

Ita igitur et ea, quae in N. T. leguntur, et rei natura et traditio bene conveniunt, ac praesertim omnem dubitationem tollunt, in quo urbis latere Golgotha et sanctum sepulcrum quaerenda sint.

B) Jam vero si respicies recentissimam, qua Hierosolymorum situs accuratissime ante oculos sistitur, tabulam[56]), ad latus urbis, quod inter septentrionem et occasum spectat, ad dextram viae, quae Samariam et Damascum ducit, circiter 700 pedes Anglicos ante portam, quae apud Francos nomen Damascenae habet et ab Arabibus *Bâb-el-'Amûd*[57]) appellatur, tempore autem, quod exilium Babylonicum praecessit ideoque, ut probabile est, etiam Jesu tempore aut Ephraimitica aut Benjaminitica[58]) dicta est, et circiter 400 ped. Angl. recta a muro urbis conspicies collem saxeum (respic. tabul., D), ad radices diametri 700 fere ped. Angl. super planitie satis ampla surgentem, ab occasu, septentrione et oriente aequaliter rotundum et declivem, a meridionali tantum parte satis abruptum, ita quidem, ut etiam haec ejus, quae nunc est, forma[59]) *occiput latius* satis distincte referat; in omni vero regione, quae ab urbe inter septentrionem et occasum est, tantum ulterius et remotius a via, colles et multo majores altioresque et multo minus insignes reperies.

---

56) Tabulam scil., quam Robinson libro suo addidit, de qua is, qui eam delineavit, Kiepert, Berolinensis, in singulari commentario (ap. Robins. Vol. I. p. LIII sqq.) testatur, loca cum intra tum extra Hierosolyma ibi primum diligenter et fideliter esse depicta. — Collis, de quo nunc acturi sumus, in eodem loco et ejusdem magnitudinis, sed formae plane rotundae delineatus est etiam cum in tabula Westphalii (*Hertha* [Stuttgart, 1825], I. 3, 385.), quam Ackermann (*Bibel-Atlas* [Weimar, 1832], X.) et maximam partem etiam Crome (in *Encyclopaedia*) in suis tabulis reddiderunt, tum in ea, quae tabulae Palaestinensi Renneri (Berlin, 1840) addita est.

57) Robinson, II. 19.

58) Vide 2 *Reg.* 14, 13., cf. *Zach.* 14, 10. et Robinson, II. 117.

59) De hac re vide infra.

De hoc colle Robinson haec scribit[60]): *Am Vormittag des folgenden Tages — ging ich zum Yâfa-Thor hinaus und, mich rechts haltend, um die nordwestliche Ecke der Stadtmauer herum, — — nach dem Damaskus-Thore hinunter. Von da wendete ich mich links durch das offne Feld nach der Grotte des Jeremia, wie sie von den Mönchen genannt wird. Sie liegt unter einem runden einzeln stehenden Hügel, dessen südliche Seite, wie es scheint, unregelmäfsig weggehauen ist; darunter ist der Eingang der Grotte. Vorn ist ein kleiner ummauerter Garten; doch die Thür war verschlossen, so dafs ich nicht in die Höhle selbst hinein konnte. Nicht glücklicher waren wir bei einem spätern Besuche. Oben auf dem Hügel ist ein muslimitischer Begräbnifsplatz.* In nota ad hunc locum: *Prokesch beschreibt das Innere der Grotte als beinah rund, an Gröfse etwa 40 Schritt im Durchmesser, in der Mitte ungefähr 30 Fufs hoch und von zwei massiven Pfeilern getragen. Sie wird von einem Muslimheiligen bewohnt, der Plätze zu Gräbern verkauft in der Grotte und im Garten davor, während oben, wie früher bemerkt, ebenfalls Gräber sind. Reise ins heilige Land, S. 95. Der Ort war ziemlich schon in demselben Zustande im 16. Jahrhunderte, s. Geschichte von Jerusalem, aus dem Arabischen. Fundgruben des Orients, II. 133.* — De hujus regionis natura Westphal, et ipse testis oculatus, haec dicit[61]): *Die Hügel des Bergrückens (im Norden der Stadt) sind sämmtlich höher, als die Stadt, selbst der nur 150 Schritt von der Stadtmauer entfernte Hügel* (in quo, testante p. 390., spelunca Jeremiae reperitur). *Diese ganze Fläche hat einen felsigen Grund und ist jetzt, einige sparsam stehende Oelbäume abgerechnet, ohne Kultur; man findet aber in ihr die Substructionen alter Gebäude, viele alte Gräber* etc.

Nonne autem hunc collem *Golgotham* et cavernam *Jeremiae* eum locum, ubi Dominus sepultus sit, jure nostro

---

60) I. 387 sq.

61) *Hertha*, I. 3, 387 sqq.

dicere possumus? Ibi indicia et N. T. et rei naturae et traditionis tanquam radii ejusdem orbis conveniunt. Habemus collem, qui propter formam גָּלְגָּלְתָּא, *κρανίον* appellari potuit, et eo magis, si loci natura eo tempore, quo hoc nomen accepit (sine dubio *ante* Christum natum), ea fuit, quam Robinson suspicatur. *Die südliche Front des Hügels (wo sich die Grotte befindet),* inquit loco cit., *steht grade der steilen nördlichen Wand des Bezetha gegenüber, welche von der Stadtmauer gekrönt wird, und man sollte fast glauben, dafs beide Höhen einst zusammenhängend einen Rücken bildeten und der fehlende Theil künstlich weggehauen sei*[62]). Nam si hi colles prius conjuncti erant ei, qui ex urbis muro vel ex turri adjacente prospiceret: latiorem collem, cui murus superstructus est (E E in tabul.), tanquam *humeros,* partem posteriore tempore excisam (F F) tanquam *collum,* nostrum collem autem tanquam *occiput corporis cujusdam gigantei* apparere necesse erat. Nonne his omnibus optime convenit, si hoc conjicimus, hunc collem primum a facetis militibus *Calvam* appellatam esse? Is collis, id quod convenit indiciis, de quibus exposuimus, situs est *extra* et *proxime ad* urbem, tam hodiernam, quam eam, quae Jesu tempore fuit, ut infra docebimus, *prope viam,* quae ex omni illius regionis natura jam eo tempore fuit, quo Christus cruci fixus est[63]), et in eo, quod inter *septentrionem* et *occasum* spectat,

---

62) Hoc eo tempore fieri *potuit,* quo Antiochus Sudetes (cf. Crome l. c. 295.), a. 132. ante Chr. urbem obsidens, ut omnes excursiones et commeatus intercluderet, juxta murum septentrionalem *fossam altam et latam* duxit (Joseph. *Archaeol.* XIII. 8, 2.). Sed probabilius est, ejusmodi fossam ab ipsis incolis *urbis tuendae* causa ductam (cf. Robinson, II. 27.) et collem nostrum eam maxime ob causam ab altero, cui murus insistit, separatum esse, quod neque murum, magna projectura facta, in nostrum collem extendere, neque, si hunc non separatum tanquam promontorium extra murum reliquissent, urbis expugnationem faciliorem reddere vellent.

63) *Die grofse nördliche Strafse ist gegenwärtig ohne Frage dieselbe, wie immer, da die Natur des Bodens selbst die Voraussetzung irgend einer wesentlichen Veränderung nicht zuläfst.* Robinson, II. 191.

urbis latere, *urbi imminens* et ita *singularis*, ut, cum omnia in illo urbis latere Golgotham fuisse credere nos jubeant, optione omnino non data, hunc collem Golgotham esse fere necesse sit[64]). Ad haec omnia accedit hoc, quod *in ipso colle* (ἐν τῷ τόπῳ etc. *Joh.* 19, 41.) etiamnunc reperitur caverna et *rupe excisa* et quae, ut infra docebimus, talem *introitum* habet, qualem sancti sepulcri certo fuisse vidimus, et *ampla*, imo amplissima: quae omnia cum sepulcri, quae ex indiciis apparet, natura conveniunt.

Et propter eam, quam postremo loco commemoravimus, hujus cavernae rationem, amplitudinem dico majorem, quam sepulcri fuisse probabile est, et ut sententiam nostram magis etiam comprobemus, quid omnes, qui eam viderunt, aut ejus notitiam habuerunt, de ea scripserint, videndum est. *Specus Jeremiae*, quod *ego* vidi, usque ad saeculum 14. apud eos auctores, a quibus mentionem ejus factam exspectare possis, ne nomine quidem tangitur. Neque in *Itinerario Hierosolymitano* s. *Burdigalensi* (anno 333. scripto), neque in *Itinerario* Antonini *Martyris* (circ. 600.), neque apud Adamnanum *de locis Terrae Sanctae* (697.), neque in *Hodoeporico St.* Wilibaldi (764.), neque in Bernhardi *Itinerario in loca sancta* (870.), neque in *Itinerario* Benjamin. Tudelensis (1160—73.), neque in *R.* Petachiae *Peregrinatione* (1175—80.), neque in sex illis commentariis de terra sancta scriptis, quos Leo Allatius in *Symmictis* collegit, Joh. Phocae (1185.), Willebrandi ab Oldenborg (1211.), Epiphanii Hagiopolitae, Eugesippi, Perdiccae Ephesii et *Anonymi* cujusdam, neque in Brocardi *locorum Terrae Sanctae descriptione* (1283.), neque in toto illo libro, *Reyſsbuch des heiligen Landes* inscripto, qui 18 itinerum in terram sanctam inter 1283—1573. factorum descriptiones continet, hujus cavernae mentio injicitur, quamquam praesertim inde a Brocardo omnia alia loca sancta cum intra tum extra

64) Ipse adspectus docet, hunc ipsum collem, cujus *superficies* 450 ped. Anglic. in longitudinem et 200 fere in latitudinem extenditur, ad excitandas *tres* cruces, si eas in urbem versas tibi fingas, *quasi ultro se obtulisse.*

Hierosolyma fere talia descripta sint, qualia hodie monstrantur. Primum apud Nicephorum (Callistum), qui monachus fuit ineunte saeculo 14. sub Palaeologis Andronico majore, Michaële et Andronico minore, *nomen* loci reperitur; is enim narrat[65]: *Ἔν τε τῷ λάκκῳ Ἱερεμίου καὶ ἐν τῇ πηγῇ, ἣ τοῦ Σιλοὰμ εἴρηται, πολυτελῆ τὰ ἔργα ἐποίει* (Helena Imperatrix[66])). Post eum[67]) Adrichomius in catalogo locorum sanctorum[68]) ad N. 224. haec scripsit: *Fovea Jeremiae prophetae, in qua amaro animo sedens, quadruplici alphabeto metrico dolens et flens lamentatus est, ac descripsit destructionem Jerusalem per Chaldaeos jamjam factam, ubi Helena Imperatrix, teste Nicephoro, mirifica construxit opera,* qui quod hanc foveam in sua tabula admodum ridicula in *meridionali* urbis latere posuit, apparet hoc eum propterea fecisse, quia Nicephorum *unum* ejus rei testem habebat, et quia is quidem opera Helenae ibi constructa conjungit cum operibus ad fontem *Siloam*, qui ad *meridiem* est (in tabula I), ab ea excitatis.

Primam loci nostri *descriptionem* invenimus apud Cotovicum[69]), jurisconsultum Batavum, qui an. 1598. et sequenti terram sanctam permigravit. *Jeremiae,* inquit ille, *ut vocant, specum adiimus, in quo Threnos composuisse ferunt. Distat a regiis sepulcris passus circiter centum estque quadratae formae antrum amplum et spatiosum, unica columna ejusdem rupis suffultum, triginta circiter passus per quadrum continens.* — Copiosius de hoc

---

65) *Hist. Eccl.* VIII. 30.

66) Eusebius nihil comperit nisi hoc, *Helenam* in *monte Olivarum* et *Bethlehemi*, Rufinus, Theodoretus, Socrates et Sozomenus tradiderunt, eam in iis, quae diximus, locis et in loco, ubi inventa sit crux, aedes sacras exstruendas curasse.

67) In *Historia Hierosolym. ex lingua Arabica translata*, quam Robinson in nota supra a nobis allata nostri loci descriptionem exhibere dicit, *nihil omnino* reperi, quod ad eum possit referri.

68) *Theatrum Terrae Sanctae* (Colon. Agripp. 1590. Fol.), p. 1742.

69) *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum.* Antverp., 1619. 4.

antro exposuit Quaresmius, qui inter ann. 1616—25. biuis vicibus monasterii Latini sodalis Hierosolymis fuit. Scribit enim [70]): *A sepulcris regiis ulterius occidentem versus passus centum et amplius procedendo invisitur antrum, fovea Jeremiae nuncupatum. Est hoc antrum quadratae formae unica columna ejusdem rupis suffultum, triginta circiter passus per quadrum continens.* In pagina seq. ita pergit: *Non longe a fovea Jeremiae ostenditur aliquando tanquam quid singulare locus quidam subterraneus, ad quem per aliquot gradus descenditur, una (si male non recolo) suffultus columna ad instar caveae, ante quem sunt plura Turcarum sepulcra, quae una cum dicta fovea et domo, quae ibidem est, muro clauduntur.* Quamquam autem hunc posteriorem locum *carcerem* Jeremiae et antea descriptum, ad Nicephorum provocans, eum locum esse contendit, quo Jeremias *Threnos* composuerit: tamen locum posteriorem eundem esse, de quo Robinson loquitur, et ex ipsa Quaresmii descriptione et ex iis elucet, quae, qui eum sequuti sunt, nobis tradiderunt. Zwinnerus enim, quem Robinson in catalogo auctorum, qui de Palaestina et prae ceteris de Hierosolymis scripserunt, satis pleno non nominavit, haec refert [71]): *Von den Gräbern der Könige gegen Niedergang bei 300 Schuh weit wird besucht eine grofse und weite Höle, so in den Felsen ausgehauet, die insgemein genannt wird die Grube Jeremiä des Propheten, in welcher er die Stadt Jerusalem beweint und die Klagelieder gemacht haben soll. Diese Höle ist nicht allermafsen in völligem Quadrato, hat eine einige Säulen, aber aus dem Felsen gehauen, welche die Grube und den Fels haltet, ist ungefähr bei 75 Werkschuh lang und breit; im Eingange mufs man über etliche Staffeln hineingehen, allda etliche türkische Gräber sind, auf der rechten Hand aber des Eingangs ist*

70) *Historica theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Lib. VII. Cap. X. p. 731sq.

71) *Palästina* (München, 1661), p. 427.

eine feine Wohnung für den Santon: quibus addit, hunc locum ex sententia Christianorum *Orientalium* eum esse, ubi *Jeremias Threnos* composuerit, Quaresmium autem eum pro *carcere Jeremiae* habuisse.

In sequentibus ex aliorum, qui hujus cavernae mentionem habuerunt, libris ea tantum notabimus, quae vel ad confirmandas vel ad supplendas illorum descriptiones faciunt, vel cum iis pugnare videntur. Neitzschitz[72]) (iter fecit ann. 1635. et sequenti): *Weiter hat man mir auch noch aufserhalb der Stadt vor dem Thore Ephraim eine sehr grofse Höle gewiesen, welche so hoch ist, dafs man kaum mit einer langen Picquee oben an reichen kann. — Flugs zur linken Hand im Hineingehen im Winkel zeigt man den Ort, wo er* (Jeremias) *gesessen haben soll. Dahero auch die Türken und Mohren einen sonderlichen Ort darinnen mit Bretern verschlagen haben, da sie dem gedachten Propheten zu Ehren ihren falschen Gottesdienst zu halten pflegen.* — De Monconys[73]) (1646—47.): *Une grande grotte creusée dans le roc sous la montagne, laquelle a soixante pas* (pieds?) *de diamètre; sa figure est ronde, et deux piliers du même roc soutiennent cette grande voûte, sous laquelle on voit l'endroit, ou Jérémie couchoit.* — Doubdan[74]) (1651—52.): *C'est une petite carrière taillée dans le pied d'une petite montagne, qui est coupée et escarpée du même coté de la ville, sur laquelle les Turks ont mis plusieurs tombeaux. Elle a un gros pilier pour la soutenir. On y voit la place, ou étoit Jérémie, lorsqu'il fit ses lamentations, lequel lieu est entredit au Chretiens, depuis que les Turks en ont fait une Mosquée.* — A Rheinfelden[75]) (1655.): *Eine grofse und hohe Höhle — unter diesem Felsen ist auf der Linken ein*

72) *Siebenjährige Weltbeschauung* (Bautzen, 1666. 4.), p. 331.

73) *Journal des Voyages* (Paris, 1695. 12.), T. II. p. 26.

74) *Le voyage de la Terre Sainte* (Paris, 1661. 4.), p. 229.

75) *Neue Jerosolymitanische Pilgerfahrt* (Würzburg, 1667. 4.), p. 74.

erhöhetes Grab eines türkischen Santons und ob selbigem eine brennende Ampel, daselbst beständig ein Santon wohnt, welcher uns freundlich empfangen und samt seiner Wohnung auch das Gärtlein gezeigt, so von aufsen gegen den Strafsen mit schönen Citronen-, Lemonen- und Feigenbäumen geziert. — De Thevenot[76]) (1655—59.): *C'est une grande grotte, fort claire, creusée dans le rocher, au milieu de laquelle est un pilier du rocher même, qui soutient le plancher.* — D'Arvieux[77]) (1658—65.): *C'est une carrière fort claire, creusée dans le rocher, soutenne vers son milieu par un gros pilier, qu'on y a laisse en la creusant. Ce lieu a vue sur le grand chemin. On prétend que le prophete y étoit, quand il écrivoit* etc., *et que voyant les passants, c'étoit à eux, qu'il s'adressoit, quand il disoit: „O vos omnes, qui transitis per viam*[78])". — A Troilo[79]) (1666—69.): *Aufserhalb des Thores, welches das Damaskus-Thor genannt wird, einen kleinen Bogenschufs, so man sich auf die linke Hand hinaufwärts der Strafse kehret, trafen wir eine ansehnliche und schöne Grotte daselbst an, per diametrum dreifsig Schritt lang, welche in der Mitte eine grofse und starke steinerne Säule hält, so eben ein pur lauterer Felsen ist und aus einem ganzen Stück gehauen. Dieses wird des Jeremias Grotte geheifsen* etc. — Dapper[80]) (1677.): *Zwischen den Gräbern der Könige Israel und Juda* (quae putantur), *oder zwischen den Thoren Ephraim und Damascus, nahe bei den Stadtmauern, gegen Mitternacht und hundert Schritt von besagten Gräbern, ist eine grofse Höhle, die gewöhnlich die Grotte der Klagelieder oder des h. Jeremias genannt wird. Sie ist drei-*

---

76) *Relation d'un voyage fait au Levant* (Paris, 1665. 4.), p. 385.

77) Labat, *Memoires du Chev. d'Arvieux* (Paris, 1735. 8.), II. 182.

78) Vide Vulgat. ad *Thren.* 1, 12.

79) *Oriental. Reisebeschreibung* (Dresden, 1677. 4.), p. 269.

80) *Asia oder Beschreibung des gantzen Syrien und Palestina* (Amsterdam, 1681. Fol.), p. 420.

ſsig Schritt lang und breit, liegt am Fuſse eines kleinen Felsens und ist auf Seiten der Stadt ausgehauen; dienet aber mehrentheils zu einer Steingrube, woraus Stein geholt wird. Man zeigt noch heute den Ort, wo Jeremias seine Klagelieder machte. — Die Türken halten denselben in sonderlichen Ehren, und haben eine Moske daraus gemacht, worein kein Christ ohne Erlaubniſs und Geschenke gehen mag. — Auf dem Berge haben die Türken viel Gräber aufrichten lassen. — Maundrell[81]) (1697.): — *eine groſse Gruft, etwas von der Pforte Damascus ab, wo man meint, daſs Jeremias sich aufgehalten habe. Man weiset das Bett dieses Propheten zur linken Hand. Dieses ist eine Platte auf dem Felsen, ohngefähr acht Fuſs vom Boden. Ein wenig weiter hinweg zeigt man auch den Ort, wo er die Klagelieder geschrieben. Dieser Ort ist heut zu Tage ein Collegium der Dervis und bei den Türken, Juden und Christen in groſsem Ansehn.* — Korte[82]) (1737—38.): *Wir kamen an einen hohen Hügel, unter welchem eine weite Höle. Man siehet deutlich genug, daſs ehemals Steine hier gebrochen worden, wie denn der Hügel auf der Seite der Höle ein groſs Stück weggearbeitet ist. In solcher Höle soll Jeremias* etc. — Pococke[83]) (1737—40.): *The cave of Jeremiah, where they say he wrote* etc., *is a very large grot opening to the south, a little without the présent walls, which seems to have been a quarry.* —Buckingham[84]) (1816.): *Die sogenannten Gräber der Könige verlassend, näherten wir uns der Stadt in südlicher Richtung, und nach etwa einer halben Stunde Wegs kamen wir am Fuſse eines groſsen Stein-*

---

81) *Journey from Aleppo to Jerusalem*, Germanice (Hamburg, 1737. 8.), p. 104.

82) *Reise nach dem gelobten Lande* (Altona, 1741), p. 69.

83) *Description of the East* etc. (London, 1745. Fol.), II. 20.

84) *Travels in Palestine*, Germanice (*Bibliothek der Reisebeschreibungen*, Weimar, 1827), I. 172.

bruches an einen *eingeschlossenen Platz, der eine Grotte und einen abgesonderten Raum in dem Felsen enthält, woselbst das Lager des Propheten Jeremias gewesen seyn soll. Hierselbst soll er seine Klagelieder* etc. *Die Türken haben diesen Platz inne und halten ihn sehr in Ehren. Er war verschlossen und wir konnten nur von Oben hineinsehen.* — Scholz[85]) (1820—21.): *Vor dem Damaskerthore ist die Hakuret-Elmilawijeh. In dessen* (sic!) *Nähe eine von Christen, Juden und Mohamedanern verehrte, in Fels eingehauene groſse Höhlung, in der sonst ein Kloster war*[86]), *darin soll Jeremias* etc. — Russel[87]): *Upon leaving the northern gate of Jerusalem on the road, which leads to Damascus, there is seen a large grotto, much venerated by Christians, Turks and Jews, said to have been for some time the residence of the prophet Jeremiah.* — A Schubert[88]): *Zum Damaskus-Thore hinaus besuchten wir die Grotte des Jeremias, eine Felsenhalle von* 70 *Fuſs Länge und Breite bei einer Höhe von* 40 *Fuſs. Das Felsendach wird durch einige mächtige Säulen getragen. Vor der Grotte hat sich der jetzige türkische Besitzer in dem verschlossenen Garten*[89]), *wie es scheint, eine Familiengrabstätte angelegt*[90]). *Das ganze Aussehen, sowohl der eigentlichen Jeremiasgrotte als mancher andern benachbarten Eintiefung in die Felsenwände läſst auf eine künstliche Entstehung durch die Menschenhand schlieſsen. Auf dem Hügel jenseit der Jeremiasgrotte wird die*

---

85) *Reise in die Gegend zwischen Alexandria und Parätonium* etc. (Leipzig u. Sorau, 1822. 8.), p. 173.

86) Hoc explicatur per ea, quae Maundrell dicit: *Dieser Ort ist heut zu Tage ein Collegium der Dervis.*

87) *Palestine* (Edinburg, 1832), p. 268.

88) l. c. II. 587.

89) Schubert cum de *clauso* horto loquatur, non ipse *in* specu fuisse videtur.

90) Haec non recte conjectata esse, ea, quae Prokesch, consentientibus aliis testibus, adnotavit, docent.

Stadt von der Nordseite in ihrer ganzen Ausdehnung überblickt.

Hos omnes auctores de eodem loco loqui, dubitari non potest. Nam Quaresmius et Zwinner in eo, quod cavernam *Jeremiae* a sepulcris regum versus *occasum* sitam esse dicunt, ut adspectus praestantissimae cujusque tabulae docet, aperte erraverunt. In quo autem *multum* discrepant Cotovicus, Quaresmius, Zwinner et Dapper a Buckinghamio, quod ista caverna illis auctoribus *centum* tantum *passus*, hoc auctore *dimidiae horae viam* a regum sepulcris distet: hoc vel inde, quod memoriter scripserunt, vel inde ortum esse potest, quod Buckinham aut per viam longiorem, quam ceteri, ad cavernam ductus est, aut *judicum*, quae dicuntur, sepulcra, dimidiae horae viam a porta Damascena distantia[91]), cum sepulcris regum permutavit. Verum, ut saepius fit, in medio situm est; nam *haec* sepulcra, d'Arvieux et a Schubert testibus, quartam horae partem ab illa porta absunt, quod per Robinsoni tabulam egregie confirmatur. Ad sententiam, quam nos protulimus, explicandam ex iis, quae auctores illi nobis retulerunt, haec conjectare licet. Sepulcrum, in quo Christus conditus est, in ea collis nostri parte, qua ille ab altero, cui murus insistit, perfodiendo abscissus fuit, excisum erat[92]). Jam vero si *cavernam, quae nunc est,* ii, qui usque ad finem saeculi 17. scripserunt, 30 tantum passus longam totidemque latam et *una* columna suffultam esse narrant[93]), eadem autem, Prokeschio, qui inter fide dignissimos est, teste, nunc 40 fere passuum est et *duabus* columnis sustentatur[94]): sine dubio ex illo tempore ca-

---

91) Robinson, II. 181.

92) Conferas a Doubdano et Kortio prolata cum Robinsoni descriptione et delineatione in tabula et cum iis, quae Robinson de sepulcris prope Hierosolyma superstitibus in universum monuit.

93) Unus Monconys cavernae diametrum 60 *passuum* et *duas* columnas dedit: sed unanimi eorum, qui post eum scripserunt, testimonio *erroris* convincitur.

94) *Duas* columnas nunc in ea caverna reperiri, etiam Raumer l. c. testatur.

verna magis excavata et altera columna munimenti causa ab excavantibus relicta est; et cum eâdem, quam modo vidimus, ratione etiam ante tempus eorum, qui *primi* de hac spelunca scripserunt, actum esse perquam credibile sit: id, quod initio arctior *camera sepulcralis* fuit, procedente tempore vel eo, quod in hoc loco post Jesu tempora lapides ad communes usus exciderent[95]), vel certo quodam consilio[96]) in cavernam spatiosam amplificatum est. Nihilo secius is locus, in quo Jesu corpus repositum fuit, adhuc superesse videtur. Nam per se probabile est, eos, qui ibi quacunque demum de causa lapides exciderent, loco, quem sepulcralem fuisse dubitare non poterant, religione ductos pepercisse; et is locus, si quid video, in illo *lecto Jeremiae,* qui post introitum ad laevam est (Neitzschitz, a Rheinfelden, Maundrell), qui ab eo loco, ubi *Jeremiam Threnos* composuisse dicunt, distinguitur (Maundrell), quem Buckingham „locum secretum in rupe" appellat et a Rheinfelden pro *sepulcro* sancti cujusdam inter Turcas viri habuit, conservatus est. Cui sententiae certe hoc non obstat, quod lectus ille, Maundrellio teste, *octo* pedibus solo altior est; nam procul dubio solum etiam magis excavatum est, unde fit, ut hodie per aliquot gradus in cavernam, Jesu tempore solo, quod extra est, non submissiorem, descendatur[97]). Attamen locus, in quo Jesu corpus repositum fuit, etiam is esse posset, in quo *Jeremias Threnos* composuisse narratur; eum enim Mahomedani *asseribus inter se conjunctis* (Neitzschitz) tanquam *adytum,* quod alii *Mosqueam* (Doubdan, Dapper), alii *collegium monachorum Mahomedanorum* (Maundrell) appellant, secluserunt, nec ullus auctorum nostrorum, *qualis hic* locus sit, verbo dixit. De hac re ex

95) Conf. quae d'Arvieux, Dapper, Korte et Pococke scripserunt.

96) Ex Prokeschii verbis: *der Plätze zu Gräbern verkauft in der Grotte und im Garten davor,* hoc maxime probabile videtur, ut majus ad sepulturas spatium haberent.

97) Conf. Quaresmii et Zwinneri descriptiones.

solo locorum *adspectu* decerni potest. Unica, quam apud de Bruyn [98]) deprehendimus, hujus speluncae delineatio *externam* tantum loci faciem ante oculos sistit, et talis est, ut, quid singula sibi velint, cum interpretatio desit, intelligere non possis. Hoc unum, siquidem ea, quae nos pro *rupis* parte habemus, non *murum arte exstructum* designant, ex ea colligere possis, ipsum, qui olim fuit, sepulcri introitum etiamnunc superesse.

C) *An vero hic locus tempore Jesu extra urbem situs erat? Qui factum est, ut ibi Golgotham et sepulcrum esse Constantini temporibus nemo noverit? Unde caverna nomen hodiernum accepit et qua ratione explicari potest, quod hoc nomen non prius reperitur?*

His quaestionibus, ut speramus, per ea, quae deinceps sequuntur, respondebitur.

1) Hierosolyma Josephi tempore ad septentrionem triplici muro, se ipsum excipiente, cincta erant [99]). Nos solummodo de extremo et de eo, qui hunc excepit, muro agimus. Fundamenta *illius* muri, qui ab Agrippa majore, imperante Claudio, 10 vel 12 annis post Christi mortem inchoatus et a Judaeis postea perfectus est [100]), *primus* Robinson detexit et demonstravit [101]) (respic. tabul., G), et ante oculos est, locum nostrum *intra* hunc murum fuisse [102]), sed non minus certum est, eum fuisse *extra* secundum, qui Jesu tempore extremus et saltem in vicinia portae Damascenae, in eodem loco, quo hodiernus, constitutus erat. Nam ad latus internum hujus portae ab

98) *Voyage au Levant* etc. (Delft, 1700. pl. 122.), p. 267.

99) Joseph., *de bell. Jud.* V. 4, 1. Dio Cass. 66, 4.

100) Joseph. *Archaeol.* XIX. 7, 2. *Bell. Jud.* V. 4, 2.

101) II. 107 sqq.

102) Hinc apparet, qui fieri potuerit, ut, cum Constantinus sanctum sepulcrum *intra* urbis murum detexerit, nemo in hac re offenderit: fama erat, Golgotham et sepulcrum intra *extremum* (*Agrippae* sc.) murum fuisse, pro hoc autem eum, qui tunc temporis Hierosolyma cingebat (*secundum* sc.) *falso* habebant.

utraque ejus parte ad ipsum murum Robinson[103]) detexit duas cellas quadratas, obscuras, sibi oppositas, quarum ex una per scalam cochleatam in murum ascenditur. Quae cellae et parietes scalae ex valde grandibus et antiquissimo more incisis lapidibus constructa sunt, ut Robinson valde probabiliter has cellas *excubitorias* portae cujusdam esse censeat, quae ad tempus, quod Herodianum praecesserit, pertineat.

II) Alteram quaestionem quod attinet, *qui factum sit, ut Constantini temporibus nemo noverit, ibi Golgotham et sepulcrum esse,* primum respicienda sunt ea, quae Josephus de Hierosolymis per Titum oppugnatis narrat. Titus a septentrionali parte urbem aggressus est[104]). Primum in *Scopo,* colle, qui ultra regum sepulcra fuit, castra ponit (*de bell. Jud.* V. 2, 3.), expugnat deinde murum extremum, qui *Agrippae* erat (7, 2.), castra transfert (7, 3.) intra eum locum, qui *castra Assyrica* dicebatur[105]) (is locus sine dubio est planities, super quam collis noster surgit, respic. tabul., H H), et tum machinam quandam admovet (7, 4.) *mediae* turri *secundi* muri[106]), quae turris si non ea fuit, cujus reliquias Robinson in cellis illis detexit, certe in eodem fere, quo porta Damascena, loco constituta fuit; nam haec quidem sita est in *medio* muro septentrionali. Sin autem, ut ex his apparet, inter extremum et secundum murum, i. e. in eo spatio, ubi ex nostra sententia sanctum sepulcrum fuit, castra Romana cum magnis suis aggeribus constituta sunt[107]); si proxime ad sepulcrum milites ea comparaverunt, quae ad expugnandam urbem necessaria erant,

103) II. 105 sq.

104) Omnes, qui urbem oppugnarunt, ab hac parte eam aggredi necesse erat, quippe quae, ut supra vidimus, ab reliquis partibus in valles profundas exeat.

105) *Μεταστρατοπεδεύεται εἴσω κατὰ τὴν Ἀσσυρίων παρεμβολὴν καλουμένην.*

106) *Προσάγει τοῦ βορείου τείχους τῷ μέσῳ πύργῳ τὴν ἑλέπολιν.*

107) Per aliquot tempus haec castra hoc loco steterunt.

si expugnata urbe omnes ejus muri, exceptis tribus turribus, quae ad septentrionale *Zionis* latus erant, et muro *occidentali*[108]), dejecti sunt[109]): probabilissimum est, introitum sepulcri, qui, ut vidimus, *e regione muri* in ea *quasi fossa* est, qua collis noster ab eo, cui murus impositus est, separatur (respic. tabul., FF), hac fossa vel humo vel per muri ruinas expleto occlusum esse. — Jam vero, licet sumi possit, partem Christianorum forsitan non ita multo post urbis excidium in eam revertisse (omnis eorum coetus jam ante oppugnatam urbem *Pellam* trans Jordanem, Eusebio teste[110]), se receperat, et 18. demum anno, postquam Hadrianus imperium capessivit, itaque 64 annis post urbis vastationem, *coetus Hierosolymitani* mentio injicitur[111])); licet hoc etiam sumi possit, paucos illorum loci, ubi Dominus crucifixus et sepultus erat, notitiam habuisse: tamen iidem, certe laetantes eo, quod viderent, occluso sepulcro profanationem ejus prohibitam esse, ea, quae noverant, cum nullo communicabant. Hac ratione loci notitia ita interiit, ut Helena eo tempore, quo, qui rem aperire potuisset, certe magno praemio ornatus fuisset, nihil certi posset cognoscere.

III) Quae tertiae quaestioni, *unde caverna nomen hodiernum acceperit et qua ratione explicari possit, quod hoc nomen non prius reperiatur,* respondeamus, haec habemus. Introitus sepulcri forsitan mature denuo apertus est, cum credibile sit, *hortorum,* qui Josephi etiam temporibus in

---

108) Joseph., *de bell. Jud.* VII. 1,1., coll. Robinson, II. 96sqq.

109) Josephus l. c. haec dicit: *Τὸν δ᾽ ἄλλον ἅπαντα τῆς πόλεως περίβολον οὕτως ἐξωμάλισαν οἱ κατασκάπτοντες, ὡς μηδὲ πώποτ᾽ οἰκηθῆναι πίστιν ἂν ἔτι παρασχεῖν τοῖς προσελθοῦσι.* Sed certe rem auxit, et muri non ita diruti sunt, ut singulae quaedam eorum partes, ut cellae, de quibus diximus, excubitoriae, non relictae fuerint. Nam Hieronymus (*Epist. ad Dardan.*, *Opp.* ed. Martian. II. 610.) scribit: *Civitatis usque ad Hadrianum principem per quinquaginta annos mansere reliquiae*, et qua ratione Robinson vestigia muri extremi hodie etiam invenire potuisset, si Josephi verba ad verbum accipienda essent?

110) *Hist. Eccl.* III. 5.

111) l. c. IV. 6.

illo loco fuerunt[112]), *plantationem* mox redintegratam et ruderibus dimotis introitum detectum esse. Sed nemo, praeter eos fortasse, quibus lapidibus ad aedificandum opus erat, ad hunc locum animum attendit usque ad id tempus, quo et ea, quae Nicephorus, ut supra vidimus, de *λάκκῳ Ἱερεμίου* scripserat, in vulgus cognita erant, et monachi omnia loca sancta uspiam commemorata cum intra tum extra Hierosolyma digitis monstrare studebant. Tunc demum temporis cavernae nostrae nomen hodiernum eam ob causam inditum est, quod situs ejus *ad viam celebriorem* bene conveniebat cum *Threnorum* loco: *O vos omnes, qui transitis per viam.* Respicias a d'Arvieux notata[113]).

Valde optandum est, ut in ipso loco in hanc rem inquiratur. *Adspectus* locorum sententiam nostram sine dubio confirmaret. Inter ea, quae auctores fide digni de *caverna Jeremiae* nobis tradiderunt, haec praecipue animadvertenda sunt: Mahomedanos locum in summo honore habere; super *Jeremiae,* qui dicitur, *lectum* lucernam ardentem saltem fuisse (A Rheinfelden); in ipso colle coemeterium esse[114]) et cum in caverna, tum in horto, qui ante eam est, sepulcra pecunia emi (Prokesch). Nemo auctor est, Mahomedanos etiam eam cavernam *Jeremiae* esse putare[115]), qui cum in aliis etiam rebus iis locis, quae a Christianis sancta habentur, honorem et olim praestiterint

---

112) *Joh.* 19, 41.: *Ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ κῆπος.* Cf. Joseph., *de bell. Jud.* VI. 1, 1.

113) Compares cum his Robinson, II. 3.: *Nur in den weniger bedeutenden Punkten suchte der fromme Eifer in den Zeiten der Kreuzzüge diesen (Ueberlieferungs-) Kreis auszufüllen und zu ergänzen.* — *Viae dolorosae* etiam, quae dicitur, illo teste, ante saecul. 14. nullum vestigium reperitur.

114) Tale coemeterium etiam in colle, olim *Moria* dicto, ad orientale latus ejus areae est, quae fuit area templi Salomonis. Vide Robinson, I. 386.

115) Unus Neitzschitz dicit: *Da sie dem gedachten Propheten zu Ehren ihren falschen Gottesdienst zu halten pflegen.* Sed in his verbis sine dubio *suam* tantum et *monachorum*, qui ei duces erant, *opinionem* profert; nemo testatur, ita revera esse.

et nunc etiam praestent[116]), certe fieri potest, ut *vulgi traditio* plane alia et fortasse, quae sententiae nostrae faveant, de hoc loco narret, quam *monachorum legenda.* Ante omnia autem, cum Robinson tot et tam insignibus exemplis docuerit, antiqua locorum nomina adhuc in vulgi ore esse, in hoc inquirendum erit, *quo nomine collis noster ab Arabicis incolis appelletur.* Sed in ea percontatione, qui eam instituent, caute versari debebunt; nam si res ita, ut suspicati sumus, se haberet, doctrinae Islamiticae sectatores vererentur profiteri, se, non Christianos Golgotham et sanctum sepulcrum tenere.

Sin autem sententia nostra vel hac vel alia quavis ratione confirmaretur: hoc non solum, quod ad historiam, sed etiam quod ad Christianam et institutionem et exhortationem, nec minus quod ad artes attinet, magni esset momenti. Quam vim inesse intelligeretur in Jesu verbis (*Luc.* 23, 28–30.): *Θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ· πλὴν ἐφ' ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν. Ὅτι ἰδού, ἔρχονται ἡμέραι, ἐν αἷς ἐροῦσι· μακάριαι αἱ στεῖραι καὶ κοιλίαι, αἳ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοί, οἳ οὐκ ἐθήλασαν! Τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσι· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς! καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς!* Quam vim in his verbis inesse intelligeretur, si Jesus ea in vicinia ejus portae loquutus esset, a qua ut 37 annis post pernicies in urbem ingrueret[117]), a Deo decretum erat! — Si Jesus in nostro colle et facie, ut probabile

---

116) Ita Omar Khalifa et preces fecit ad scalam basilicae, quae ad sanctum sepulcrum fuit (Theophanes, *Chronogr.* p. 273. ed. Paris.), et in eo loco, quo templum Judaicum stetisse ei *persuadebant*, templum Mahomedanum exstruxit (Guilielm. Tyr. I. 2. VIII. 3.). Ita Sandys (*Travailes* etc., Germanice Frankf. 1669. 8. p. 412.) de sepulcro, quod virginis *Mariae* putatur, haec scribit: *In diesem Grabe brennen stetig 18 Lampen zum Theil auf der Christen, zum Theil auf der Türken Unkosten, welche diesen Ort in hoher Würdigkeit halten. — Recht gegenüber der Nordseite des Grabes ist ein Spalt in dem Felsen, worin sich unsere liebe Frau, wie die Türken sagen, verborgen, als sie von den Juden verfolgt wurde. Darein ich selbst ihre Weiber kriechen und den kalten Felsen mit ihren brünstigen Küssen begrüfsen sehen.*

117) Cf. quae supra sub C II dicta sunt.

est, in urbem conversa cruci fixus est: tum ei, praeter reliquos cruciatus, plenus ardor solis, *meridiani* etiam (nam circa sextam demum horam sol obscuratus est), sustinendus erat, tum urbs, quae ejus praecepta et monita spreverat, ante oculos ejus patebat[118]), ad laevam templum cum porticibus, in quibus jam puer docuerat, ad dextram arx Davidis, recta ante ipsum ad meridionalem urbis extremitatem (si traditio, ut probabile est, verum dicit) ejus viri, quem proavum regium habuit, sepulcrum et duarum horarum via ulterius, certe oculis perspiciendum[119]), oppidulum, in quo et ille et ipse natus erat. Quot quarumque rerum memoriam in hoc loco in animo ejus suscitatam esse censeres! Si, qui locus sepulcri fuerit, conjectura assequuti sumus, cum hodie etiam hortus ante cavernam reperiatur: qui haec loca invisunt, ea, quae ibi evenerunt et inprimis agnitionem illam *Mariae,* quae tantam in commovendis animis vim habet, tanquam nunc facta animo repraesentare possunt. Ad haec omnia accedit hoc, quod, si recte judicavimus, artifici occasio data erit, fidam et Golgothae et sepulcri imaginem exhibendi et utriusque effigiem una tabula comprehendendi.

Vestigia sententiae meae nulla reperi. Miror, quod Crome in eam non incidit. Is enim, quod finita demum hac dissertatione vidi, l. c. p. 276. haec dicit: *Noch erhebt sich gegen die Mitte der Stadt, mehr freilich in der westlichen Hälfte, ein kleiner felsiger Hügel d* (in *ejus* tabula), *wie die Flachhöhe im Norden der Stadt deren mehre hat. Diesen Hügel hat die Tradition als den Ort zugleich der Kreuzigung und des Begräbnisses Christi bezeichnet und*

---

118) Cf. quae Westphal et a Schubert referunt.

119) E turri Davidis, quae dicitur, quae secundum ea, quae supra ex Westphalii descriptione attulimus, non altior esse videtur, quam collis noster, ex hac turri prospicientium oculis pars *maris mortui* objecta est (Robinson, I. 406.), et *Bethlehemum,* quod in alto situm est, ex illo colle prospicientibus per montem *Mali Consilii*, qui *Zionis* altitudinem non aequat (Robinson, II. 44.) et solus conspectum intercludere posset, obtectum esse non potest.

deshalb Golgatha oder Calvarienberg benannt, et ad verba: *wie die Flachhöhe — mehre hat*, in nota scribit: *Ausgezeichnet ist unter diesen Hügeln auf der Flachhöhe aufserhalb der Stadt der bei dd. etwa* 150 *Schritt vor der Stadtmauer belegene*, qui collis is est, quem ego Golgotham esse probare studui.

II.

Die unter Justins des Märtyrers Schriften befindlichen Fragen an die Rechtgläubigen mit Rücksicht auf andere Fragsammlungen erörtert

von
D. Wilhelm Gafs,
Licentiaten der Theologie und Privatdocenten an der Universität zu Breslau.

Einleitung.

Unter den mit offenbarem Unrechte Justin dem Märtyrer beigelegten Schriften ist wohl keine merkwürdiger, als eine Sammlung von 146 apologetischen, polemischen, dogmatischen, historischen, die Bibelauslegung, den Cultus und die Naturkunde betreffenden Fragen an die oder an einen Rechtgläubigen, nebst deren Beantwortungen. Die kritische Untersuchung über den Verfasser ist, negativ wenigstens, so leicht zu führen, dafs man sich nur höchlich verwundern kann, wie eine Schrift, in welcher, neben der Erwähnung des Irenäus und Origenes, die deutlichsten Zeichen eines späteren Jahrhunderts vorkommen, von den ältern Herausgebern, ohne dafs sie die Annahme einer durchgängigen Interpolation zu Hülfe nahmen, dem Justin hat beigelegt werden können. Hingegen läfst sich auch auf der andern Seite ohne Mühe begreifen, welches Interesse der Verfasser, oder Sammler, oder auch Spätere haben konnten, diese Reihe von Einwürfen und Bescheiden, mochte man sie nun als Hülfsmittel zum Unterricht, oder gegen ketzerische und heidnische Angriffe brauchbar finden, auf den Namen des ältesten Dogmatikers und Apologeten, der gegen Heiden und Juden gestritten hatte, zurückzuführen. Mehr Ueberlegung schon erfordert es, wenn die wirkliche Entste-

hungszeit des vorliegenden Buches, das Vaterland und der muthmafsliche Zweck der Sammlung mit einiger Sicherheit bestimmt, wenn darüber, ob es selbstständig entworfen, oder aus einem allmälig angehäuften Stoffe zusammengefügt sey, entschieden und das Verhältnifs zu ähnlichen Denkmälern ermittelt werden soll. Am meisten jedoch nimmt der Inhalt der Fragen und Erwiederungen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Denn so viel Geringfügiges, Nichtssagendes, ja selbst historisch Unbedeutendes sie auch darbieten mögen: so ist doch auch die Zahl derer nicht gering, welche den Leser zu mancherlei Vergleichungen und Beobachtungen, zuweilen sogar zu wirklichen Untersuchungen veranlassen.

Einer dialogischen Form haben sich bekanntlich die Apologeten und Dogmatiker der alten Kirche in ihren Streitschriften nicht selten bedient. Aufser Justin brauchen wir hier nur an Minucius Felix, später an Athanasius, Basilius (gegen Eunomius), Gregor von Nyssa (Gespräche gegen denselben und mit der Macrina), Cyrill von Alexandrien (gegen Julian) und an die bekannten dogmatischen Gespräche des Theodoret zu erinnern. Bald war es der Wunsch, den Plato nachzuahmen, bald die kirchliche Bestimmung einer Schrift, welche die Gesprächsform annehmlich und bequem erscheinen liefs, bald konnte auch die Absicht, einen einzelnen Häretiker überall selbst sprechen zu lassen und seine einzelnen Sätze schrittweise zu verfolgen, eine solche Behandlung nahe legen. Es wäre unbillig und voreilig, wenn wir auf diesem Gebiete künstlerisch angelegte und schön durchgeführte Dialogen erwarten wollten. Denn hätten auch die Verfasser mehr Sinn für künstlerische Schönheit gehabt, als sie im Allgemeinen in ihren Werken verrathen: so würde doch gerade hier das sachliche Interesse so vorgeherrscht haben, dafs für die Darstellung nur wenig Aufmerksamkeit und Fleifs übrig geblieben wäre. Unser Urtheil erleidet jedoch immer noch einzelne Ausnahmen; denn Gregors Dialog mit der Macrina über die Unsterblichkeit kann bei bescheidenen Anforderungen auch in formeller Hinsicht für ein wohlgelungenes Werk gelten. Indem wir aber übrigens von den ästhetischen Gesetzen absehen, werden wir doch dadurch nicht selten unangenehm berührt, dafs wir die Hand des Schriftstellers auf beiden Seiten, welche mit einander in Streit gesetzt werden, allzu deutlich wahrnehmen. Die orthodoxe Ansicht oder diejenige, für welche der Verfasser kämpft, wird schon durch längere Reden und eine entschiednere,

dictatorische Sprache in Vortheil gesetzt, auch werden wohl die Behauptungen und Einwürfe des Gegners so gefafst und geordnet, wie es zur leichtern Widerlegung dienlich war. So kommt das Gespräch um seine Wahrheit, die Reden des Gegners werden zu einem dialectischen Mittel herabgesetzt, und schon aus dem äufsern Organismus der Disputation ist ersichtlich, auf welcher Seite der Sieg seyn werde.

Unsere Schrift macht jedoch auch nicht in diesem beschränkteren Sinne auf den Namen eines Dialogs Anspruch. Sonst müfste der Fragsammlung irgend eine Einleitung vorangehen, sonst müfsten, was nur selten der Fall ist, die einmal ertheilten Antworten neue daran anknüpfende Bedenklichkeiten des Schülers zur Folge haben, und das Ganze könnte nicht so ohne Ordnung und äufsern Zusammenhang gelassen seyn. Eine grofse Anzahl der Fragen kann man einem Heiden in den Mund legen, welcher jedoch nicht nur die Christliche Religion im Grofsen der alten Religion gegenüberstellt, sondern auch in jener abweichende Glaubensansichten, verschiedene Wirkungen und Erscheinungsformen übersieht. Andere Fragen wiederum eignen sich mehr für einen Christlichen Lehrling, welcher die Stellung der Kirche nach Aufsen und ihr Verhältnifs zu den Häresieen ins Auge fafst, aufserdem sich mit dem Cultus bekannt gemacht hat, in dem Studium des Alten und Neuen Testaments, ohne Hebräisch zu verstehen, begriffen ist, dem aber in allen diesen Richtungen eine Menge von Zweifeln sich aufdrängt, welche er nun, wie sie ihm eben beifallen, dem Rechtgläubigen zur Beseitigung vorlegt. Dafs unter dem Fragenden eine bestimmte Person, oder auch nur der Vertreter einer gewissen entwickelten Ansicht zu denken sey, wird nirgends angedeutet, man müfste es denn darin finden wollen, dafs er auf sehr einförmige Weise spricht, dieselben Argumente öfters wiederholt und keinen Anstand nimmt, Fragen, welche nach einer früheren Erwiederung schon hätten erledigt seyn müssen, in veränderter Form wieder vorzubringen, was aber Alles eben sowohl auf Rechnung des Schriftstellers kommen kann. Ein wirklicher solcher Skeptiker hätte sich auch schwerlich überall mit dem einmaligen Bescheide begnügt, sondern in diesem vielmehr Gelegenheit, welche nicht gefehlt haben würde, zu einer neuen Einwendung gesucht. Denn zu einem eigentlichen Streite kommt es in dem Buche nie, und nur zuweilen wird ein in einer vorangegangenen Antwort enthaltener Punct aufgenommen und noch einmal be-

stimmter in Frage gestellt, wobei es denn aber mit der jetzt gegebenen Entscheidung sein Bewenden hat. Höchstens findet es sich, dafs etwa drei oder vier auf einander folgende Fragen auch dem Inhalte nach nahe zusammengehören; aber eben so oft steht das Entlegenste dicht neben einander. Einzelne Biblische Schwierigkeiten werden mitten unter dogmatischen oder noch allgemeineren abgehandelt, oder wechseln selbst mit naturhistorischen und philosophischen Fragen ab. Ein frei handelnder Schriftsteller würde schwerlich, mochte er nun eine Reihe möglicher und in dem Stoffe oder den damaligen Zeitumständen nahe liegender Einwürfe zur Sprache bringen und widerlegen, oder einem bestimmten Gegner auf seine bereits geäufserten Gegengründe Rede stehen wollen, sich dergestalt aller sachlichen Anordnung enthalten haben, wodurch sein Geschäft erschwert und dessen Erfolg geschmälert werden mufste. Diese Wahrnehmung könnte zu der Ansicht hinführen, als hätten wir es hier mit einer nach und nach entstandenen Sammlung von Fragepuncten zu thun, die ein Einzelner überkam oder sich anlegte, und in welche er theils ihm selbst aufstofsende, theils anderweitig geäufserte Schwierigkeiten aufnahm, seine Aufschlüsse hinzuschreibend. Wenn diese Arbeit eine fortgehende war und er keinen Grund hatte, die Sammlung zu beschliefsen: so überhob er sich auch leichter der Mühe, die Masse zu classificiren und zu ordnen. Dann wären oft die Fragen nicht in demselben Sinne, wie die Antworten, sein Eigenthum, oder es wäre möglich, dafs wir selbst für die letzteren verschiedene Urheber und vielleicht nur einen letzten Anordner annehmen dürften. Allein es mufs schon hier vorläufig bemerkt werden, dafs man doch denselben Schreiber nicht undeutlich wieder erkennt, nicht blofs in der durchgängigen Aehnlichkeit der Schreibart und der Wiederkehr mancher Wörter, sondern auch in der Willkür, mit der zuweilen die Fragen den Antworten angepafst, oder gar zwei wenig zusammenhangende Puncte ökonomisch zu einer Frage verschmolzen werden, weil der Verfasser sich in seiner Erwiederung auf beide zugleich zu beziehen im Sinne hatte. Davon werden wir später einige auffallende Beispiele namhaft machen. Wie es sich aber mit der Entstehung zu verhalten scheine, darauf können wir erst nach der Erörterung des Einzelnen wieder zurückkommen.

Alle Fragen und Antworten besprechen oder gar übersetzen zu wollen, wäre eine unerspriefsliche Mühe. Einiges verdient allerdings kaum gelesen, geschweige ernst-

lich erwogen zu werden. Wollten wir das Wichtigere überall wörtlich und vollständig übertragen: so wäre auch diefs nur eine unnütze Raumverschwendung. Wir haben diefs daher bei den oft sehr weitschweifigen Erwiederungen fast gar nicht, bei den Fragen nur dann gethan, wo auf die genaue Fassung Etwas ankam, übrigens aber uns begnügt, dem Inhalte nach das Erforderliche kurz, aber mit Hervorhebung der bemerkenswerthen Worte und Bezeichnungen anzugeben. Ein Theil des Stoffes könnte füglich übergangen werden, wenn er nicht irgendwie zur Erklärung des Buches selber und zu dessen Characteristik beitrüge. Anderes ist zwar dazu, so wie zur Bestimmung des Zeitalters ziemlich unbrauchbar, verdient aber des Inhaltes und sonstigen literarischen und dogmenhistorischen Interesse wegen Berücksichtigung. Nicht selten kommen beide Gründe zusammen, um unsere Aufmerksamkeit zu beschäftigen. Die folgenden Bemerkungen werden sich daher bald auf die Schrift selber zurückbeziehen, bald einen allgemeineren Character annehmen müssen. Auch die Texteskritik erhält hier Gelegenheit, sich zu üben; denn aufser den unsichern Lesarten finden sich besonders in den Antworten zahlreiche, zum Theil beträchtliche Lücken. Ich gestehe aber, von dieser Gelegenheit nur geringen Gebrauch gemacht zu haben. Der Sinn, um welchen es mir vornehmlich zu thun war, läfst sich auch an den lückenhaften Stellen gröfstentheils mit Wahrscheinlichkeit errathen, und dazu bieten die bereits in den Ausgaben, besonders von Sylburg, versuchten Ergänzungen eine ziemlich ausreichende Hülfe. Wenn es auch möglich ist, hin und wieder Richtigeres zu liefern: so zweifle ich doch, ob das in sprachlicher Hinsicht unbedeutende Werk erneuerte und durchgängige kritische Bemühungen verdienen möchte. Ich zog es vor, mich desto ungetheilter dem Gegenstande zuzuwenden, diesen aber dadurch zu vervollständigen, dafs ich, aufser den übrigen zahlreichen Patristischen Stellen, die zur Erklärung dienen, besonders auch mehrere andere Fragsammlungen und deren Character in Vergleichung zog, um so einen allgemeineren Standpunct der Betrachtung zu gewinnen.

Bei der grofsen Mannichfaltigkeit des Inhaltes bedarf es einer möglichst ausreichenden Eintheilung. Unterscheiden wir *apologetische*, *dogmatische* und *ethische*, *exegetische*, auf den *Cultus* und die *Naturkunde* sich beziehende Fragen: so wird sich unter diese Rubriken die ganze Masse ziemlich bequem einordnen lassen, sollte auch zuweilen eine Frage, welche zwischen inne schwebt,

oder mehrere Gebiete berührt, nur unter eines derselben gestellt oder mehrmals erwähnt werden müssen.

---

1. Apologetik.

In den apologetischen Bestrebungen der alten Christen läfst sich ohne Mühe eine doppelte Seite, eine feste und eine veränderliche und bewegliche unterscheiden. Die Urtheile über die Nichtigkeit des Heidenthums als Religion betrachtet und über die ungöttlichen Kräfte, denen es seinen Ursprung und seine Erhaltung verdanke, bleiben vom Anfange an bis dahin, wo kein Grund mehr vorhanden war, die Heiden zu bekämpfen, im Wesentlichen dieselben: sie waren in der Ueberzeugung von der ausschliefsenden Wahrheit des Evangeliums und in den alten Ansichten über die dämonischen Kräfte der Finsternifs gegründet. Verschieden aber war die Art, wie diese Ansichten auf die weltliche Existenz und das Bestehen des Christlichen und heidnischen Cultus angewendet wurden. Wenn es anfänglich nur darauf ankam, jenem einen freien Raum der Ausübung in einem heidnischen Staate zu erkämpfen: so mufste, je mehr das Christenthum in den Staat aufgenommen wurde, desto entschiedener auch das Recht der sichtbaren und weltlichen Herrschaft in der Vertheidigung selber geltend gemacht und gegen die früher Herrschenden gerichtet werden. Bestand auch jetzt das Heidenthum immer noch fort, und hatte sich inzwischen die Kirche zu einer rechtgläubigen verengt und von häretischen Vereinen und Parteiungen unterschieden: so waren diefs die Schranken, welche die volle Verwirklichung jener Idee der Alleinherrschaft noch hinderten.

Gleich die *erste Frage* unserer Sammlung versetzt uns in die Zeit, da sich zwar eine Katholische Kirche gebildet hatte, aber die Menge der Ketzer und das noch immer kräftige Heidenthum ihr noch keine nahe Aussicht auf vollständigen Sieg zu gewähren schien. „Wenn doch", heifst es *Quaest.* I., „Gott den alten Cultus als verwerflich aufgehoben und den neuen statt dessen eingeführt hat; die Orthodoxen aber, die allein Gottgefälligen, an Zahl geringer sind, als die Hellenen, Juden und alle Häretiker: ist es nicht Ohnmacht Gottes, dafs er jene Irrthümer noch nicht ausgerottet hat? Wozu nutzt aber die Aufhebung der nichtchristlichen Religionen, wenn noch so viel Wahn in der Welt zurückbleibt?" Eine Erwägung, die sich zwar eine geraume Zeit hindurch anstellen

liefs, am leichtesten aber am Ende des vierten Jahrhunderts und am Aufange des folgenden sich aufdrängte. Damit würde auch die Anwendung des Wortes ὀρθόδοξος übereinstimmen, welches nicht viel früher in diesem Sinne zum allgemeineren kirchlichen Gebrauche gelangte. Der Schüler wird nun in der Antwort darüber belehrt, dafs es sich mit jenen vielfachen Gegnern nicht gleich verhalte. An den Dämonen, den Göttern der Heiden, habe Gott seine Macht bereits bewiesen. Wenn aber im Reiche Gottes selber die richtige Ansicht nur von wenigen Auserwählten nach Christi Voraussagung angenommen worden: so sey dabei nur die eigene Sorglosigkeit der Irrgläubigen anzuklagen. Auch weifs es der Lehrer schon abzusehen, dafs die Häresieen länger bestehen werden, als der Dienst des Hellenismus und Judaismus (*τὴν νῦν μὲν λυτικὴν οὖσαν Ἰουδαϊσμοῦ τε καὶ Ἑλληνισμοῦ, ὕστερον δὲ καὶ τῶν αἱρέσεων scil. λατρείαν*). Man sieht, die Ketzer werden nicht wirklich in das dämonische Reich versetzt, also auch nicht völlig von der Kirche ausgeschlossen, welche sie vielmehr nach Ueberwindung der äufsern Feinde von ihrem Irrthume zurückführen wird. War also das Aufkommen der häretischen Meinungen nichts Nothwendiges: so lag darin für deren Gegner ein um so härterer Anstofs, und wir hören unter den dem Athanasius untergeschobenen *quaestiones ad Antiochum* die Frage (*Quaest.* 43.[1])), warum der Teufel vor jedem andern den Christlichen Glauben und Verein in so viele Häresieen gespalten habe. Wie fruchtbar konnte dieser Zweifel werden, wie geeignet, um in dem Glauben selber ein Bewufstseyn seiner Tiefe und seines Reichthums zu erwecken! So lange man nämlich den Teufel bei Seite liefs und nicht etwa sagte, wie an jener Stelle geschieht, er kämpfe nur gegen das ihm am meisten Entgegenstehende, nicht dagegen, was ihm schon angehört.

Aber für eine dem Untergange geweihte Religion schien doch der Hellenismus, um auf ihn wieder zurückzukommen, allzu lange geherrscht zu haben. Ja, er hatte die Wahrheit, der er jetzt unterliegen sollte, einst selber unterdrückt, so dafs die wahre Gottesverehrung, welche an Adam und mehrern Nachkommen ausdrücklich anerkannt wird, erst sehr spät wieder als neue Macht sich auf der Erde erhob. Ueber diese Dunkelheit der göttlichen Weltregierung erbittet sich der Fragende (*Quaest.* 74.)

1) Dieselbe ist auch in die späteren *Quaestiones* Anastasii Sinaitae (*Quaest.* 118.) übergegangen, mit ähnlicher Lösung.

Aufschluſs. Pseudojustin begnügt sich, dem Heidenthume für die Zukunft wenigstens alle Hoffnung auf Wiederherstellung abzusprechen. Daſs das Ende der gegenwärtigen Weltepoche (τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος) das Gericht der Gottlosen durchs Feuer seyn werde, sagt er, um die vorangegangene Berufung auf die h. Schrift nicht unerwiedert zu lassen, und er verweist auf die Schriften der Apostel und der Sibylle, nach Clemens von Rom im *Briefe an die Corinther*. Die letzte Aeuſserung ist bei den Untersuchungen über die *Sibyllinischen Orakel* nicht unbeachtet geblieben[2]); denn Bleek, von der Vermuthung ausgehend, daſs die hier gemeinte Stelle, welche sich in unserm Briefe an die Corinther nicht findet, in dessen letztem, verloren gegangenem, Theile werde gestanden haben, folgert daraus, daſs einige jener Weissagungen schon in der ersten Christlichen Kirche im Ansehen mögen gestanden haben. Warum nun citirt unser Verfasser die *Sibylle* nicht selber, sondern beruft sich auf eine Aeuſserung des Clemens? Weil ihm, vermuthet Bleek, gerade nur dieser, nicht jene Schriften zur Hand waren, und weil zu seiner Zeit der Brief noch für canonisch galt, woraus denn freilich hervorgehen würde, daſs derselbe, mindestens der Schreiber dieser einzelnen Erklärung nicht weit über das zweite Jahrhundert hinauszusetzen sey. Ich möchte dieser Folgerung jenes Gelehrten nicht beitreten. Denn streng genommen, beruft sich der Schriftsteller doch hier nur auf die Auctorität der *Sibylle* und deren Weissagungen von dem dereinstigen Gerichte über die Gottlosen. Die folgenden Worte: καθὼς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, dienen wohl nur zur Bestätigung und näheren Angabe des Orakels, das er im Sinne hatte, und setzen die Canonicität des Briefes nicht nothwendig voraus. Vielleicht daſs jene Stelle durch die Anführung des Clemens besonders bekannt geworden war und deshalb häufiger und lieber als Argument angezogen wurde. Auch viel später verwies man ja über einzelne Lehrstücke sehr vertrauungsvoll auf den Vorgang des Clemens, — so Basilius, um zu beweisen, daſs die Würde des heiligen Geistes in ältester Zeit anerkannt worden (*de Spir. Sancto*, Cap. 29., Tom. III. p. 60 sq. ed. Garnier.), auf die Worte: Ζῇ ο θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, eben so Cyrill von Jerusa-

2) Vergl. *Theol. Zeitschrift, herausgegeben von* Schleiermacher, de Wette *und* Lücke, Heft 1 S. 147 f.

lem, *Catech.* 18. Cap. 8. (vgl. die bei Cotelerius angeführten Zeugnisse für Clemens), auf dessen Bericht vom Vogel Phönix (*Ep. ad Cor.* Cap. 25.). — Im letzten Theile derselben Antwort wird noch hinzugefügt, der Hellenismus warte nur darum auf seine Erneuerung, um die Christen durch Martern bezwingen zu können; doch diese Hoffnung sey nichtig, da vielmehr die Verfolgungen den entgegengesetzten Erfolg gehabt, das Christenthum noch mehr zu befestigen. Ich finde hierin eine Erfahrung ausgesprochen, wie sie erst im Laufe der allgemeinen und grofsen Christenverfolgungen gemacht wurde. Denn auf sie gerade folgte ein bedeutender Fortschritt in der Ausbreitung, so dafs am Ende der Diocletianischen Verfolgung sich selbst Kaiser die Erfolglosigkeit der Gewaltmittel nicht mehr verhehlten. Wollte man endlich noch auf die Worte: *προσδοκᾷ ὁ Ἑλληνισμὸς τῆς παλαιᾶς αὐτοῦ δυναστείας τὴν ἀνάκλησιν*, noch eine Vermuthung bauen: so wäre es die, dafs darin eine Erinnerung an Julians Wiederherstellungsversuch liege, in Folge dessen der alte Glaube an seinem Fortbestehen und einstmaligen Wiederaufkommen noch nicht verzweifele.

Das Gewicht, welches die Apologeten auf die Christlichen Weissagungen zu legen gewohnt waren, veranlafste leicht die Entgegnung, dafs ja auch die Griechen zahlreiche Orakel aufweisen könnten, denen der Ausgang entsprochen habe. Daher gehört es zu den gewöhnlichen Geschäften, diese mit jenen zu vergleichen, wobei den heidnischen Vorhersagungen entweder, wenn nicht ganz, doch theilweise die Wahrheit abgesprochen, oder sie bald aus einer vorbereitenden göttlichen Oekonomie, bald von dämonischen Wirkungen hergeleitet, aber dem Range nach von der Biblischen Prophetie streng gesondert werden, wenn nicht der Fall eintritt, dafs die Christen heidnische Orakel, seyen es auch nur angebliche, um ihrer selbst willen begünstigen müssen. Minucius Felix im *Octavius* Cap. 26. schreibt es, wenn einige Vorhersagungen eingetroffen seyen, den Eingebungen böser Geister, nicht dem Zufalle zu. Die mildere, auch hier eine Art der göttlichen Wirksamkeit anerkennende Ansicht läfst sich von Vorn herein bei Clemens von Alexandrien erwarten (*Strom.* V. 14. p. 728 sqq. ed. Potter., p. 611 sqq. ed. Sylb.). Origenes dagegen sucht dem *Celsus* die Nichtigkeit der Pythischen und Dodonäischen Aussprüche, bei denen so viel Kunst und Trug der Dämonen obgewaltet, begreiflich zu machen (*contra Cels.* VII. 7. VIII. 46. 47.). Nach Lactantius mufs die Wahrheit der Orakel eben so

unvollständig seyn, als das Wissen ihrer Urheber, der bösen Geister. *Sciunt illi quidem*, sagt er, *futura multa, sed non omnia, quippe quibus penitus consilium Dei scire non licet, et ideo solent responsa in ambiguos exitus temperare* (*Institutt. div.* II. 14.). Es sind Täuschungen und Künste, wie sie eine Zeitlang wohl die Menschen anzogen und leiteten, dann aber vor dem Lichte der Offenbarung verschwinden mufsten (Athan. *orat. de incarn. Verbi Dei, Opp.* T. I. p.71. ed. Bened. Patav. 1777). — Die Entscheidung unsers Rechtgläubigen auf *Quaest.* 2. kommt ziemlich auf dasselbe hinaus. Von Gott sey Weissagung und Erfüllung gekommen, wo heidnische Seher wirklich Kriege und feindliche Einfälle im Voraus bestimmt haben; wo aber jene Orakel göttlichen Rathschlüssen zuwidergelaufen, seyen sie fehlgegangen, können also nicht eine untrügliche Quelle haben. — Mit diesem Urtheile, dafs nach dem Ausgange zu entscheiden sey, ob ein Orakel von Gott komme, begnügt sich aber der Griechenfreund noch nicht, sondern er fragt weiter (*Quaest.* 146.), wie es habe geschehen können, dafs ein Orakel etwas in der Schrift, also von Gott Verbotenes anbefahl und, als es befolgt wurde, gleichwohl die daran geknüpfte Verheifsung sich erfüllte, dafs also z. B. Theben nach dem vom Seher *Tiresias* ihm auferlegten Selbstmorde des Königs *Menökeus* wirklich von den Angriffen der sieben Feldherrn befreit wurde[3]. Hier wäre doch, ist die Meinung (der Nachsatz fehlt in der Frage), die Veranstaltung Gottes mit einem göttlichen Verbote in Widerstreit gekommen, und das Orakel scheine somit seinen eigenen Ursprung zu haben und dennoch eingetroffen zu seyn. Die hierauf ertheilte Erwiederung bildet den Schlufs des Ganzen und ist vielleicht deshalb so förmlich und ausführlich gerathen. Wenn man nur, wird gelehrt, zuerst über das Eingestandene sich richtig erklärt und danach das Fragliche untersucht: so wird sich ergeben, wie Gott überall seine Hand im Spiele hatte, bald die Weissagung vereitelnd, bald das Vorausgesagte geschehen lassend, dafs damals aber *Menökeus* umsonst sich das Leben nahm, da ja die Ursache, warum die Feinde besiegt und die Stadt gerettet wurde, nicht in dem Ausspruche der Dämonen, sondern in der göttlichen Zulassung lag. Mit dieser letzten Aeufserung der langen Rede soll also die Schwierigkeit gelöst seyn. Es ist ein Merkmal des Dialogischen, wie nur wenige vorkommen, wenn

3) Vergl. Lactant. *Institt.* III. 12. Statius, *Thebaidos* Lib. X. Vers. 756 sqq.

der Verfasser seinen Gegner ermahnt, in der Aufstellung und Beurtheilung zweifelhafter Fälle nicht unrichtig zu verfahren. Deshalb möchte ich auch eher glauben, dafs ihm diefs weit hergeholte und künstlich gedrehte Beispiel irgendwo als Streitpunct vorgehalten worden, als dafs er es selber ausgesucht.

Zum Beweise dafür, dafs die Dämonen nicht wirklich, wie der Schüler meint, ihre Macht durch Bestrafung derer, die ihren Orakeln nicht gehorcht, und durch Beglückung der Gehorsamen an den Tag gelegt, soll die eigene Erfahrung der Christen (*Quaest.* 42.) dienen. „Besäfsen jene eine solche bestrafende und wohlthuende Macht: so würden sie den Hellenismus vor dem Falle bewahrt haben, und die Heiden hätten sich ihrer Hülfe bedient, nicht blofs der Menschenhände und Schwerter. Der Gebrauch blofs menschlicher und irdischer Mittel beweist genugsam, dafs jeder höhere, göttliche Beistand ihnen fehlte, und ist das stärkste Zeugnifs von der Schwäche der Dämonen.“ In den früheren Zeiten der Drangsale wäre es eine allzu dreiste Vorausnahme gewesen, wenn Jemand das, wenn auch noch so bestimmt von der Zukunft erwartete Unterliegen des Heidenthums bereits für ein wirklich erfolgtes ausgegeben hätte. Der Sprechende befand sich in einer Zeit, wo man, wie nach Theodosius I., von einer bereits ersichtlichen Auflösung des alten Cultus sprechen durfte, wiewohl aus dem Ausdrucke καταλυσις nicht zu schliefsen ist, dafs damals kaum noch Heiden lebten, was mit *Quaest.* 1. im Widerspruch stünde. Die Worte: ὤφθη ὁ Ἑλληνισμὸς οὐχ ἑτέρα δυνάμει — χρησάμενος, weisen auf die ganze Reihe blutiger Anstrengungen zurück. Wo die Bilder, die Stätten der Orakel stürzen, hat jede Verheifsung, die sich an ihre Verehrung knüpfte, aufgehört.

Ist es nun genug, dafs Wunder und Weissagungen in ihrem höheren, göttlichen Character allein der Christenheit zukommen, oder soll der Rechtgläubige diese Zeichen auch auf die Kirche ausschliefslich beschränken? Er stellt nicht in Abrede, dafs auch in den Kirchen der Ketzer Krankenheilungen, Austreibungen der Dämonen vorkommen und andere höhere Kräfte wirksam sind, leugnet aber, dafs jene dadurch in ihren Irrthümern bestärkt werden müssen, da sie ja so viele andere göttliche Wohlthaten mit allen übrigen Menschen geniefsen (*Quaest.* 5.). Wenn er zugleich auf die Reden Christi von falschen Wunderthätern (*Matth.* 7, 22.) hinweist: so sehen wir, dafs er auch der Art nach die Wundererscheinungen unter den Ketzern von den ächten will geschieden wissen. — Wird

anderswo (*Quaest.* 100.) hervorgehoben, daſs, als von den Rechtgläubigen die Häretiker sich trennten, ihnen nicht zugleich die Kraft und Wirksamkeit der Charismen, welche doch Gott zur Begründung der Orthodoxie eingesetzt, entzogen wurde, sondern diese selbst mit dem falschen jetzt einbrechenden Gottesdienste (*τῆς πλάνης λατρεία*) verbunden blieb: so leugnet er vielmehr die Wahrheit der Thatsache, als daſs er sie erklärt und rechtfertigt. Nicht von den Ketzern selber, was allerdings eine gegründete Bedenklichkeit haben würde, sondern von heiligen Aposteln, Propheten und Märtyrern seyen die Wunder vollführt worden, immer also von solchen Menschen, die zu den Kirchen der Rechtgläubigen gehören. Es fragt sich, auf welcherlei Beispiele sich der Zweifler berufen konnte? Prudentius Maranus in der Note zu dieser Stelle meint, es seyen eigentlich die *Pelagianer*, welche hier die Rechtgläubigen heiſsen, was mit seiner ganzen Ansicht von dem Werke zusammenhangt, und die Aeuſserung stimme mit ähnlichen Klagen des Pelagianers Julian überein. Auch sey sonst kein Beispiel, daſs rechtgläubige Bischöfe sich der überhand nehmenden Ketzer wegen von einzelnen Kirchen zurückgezogen. Aber von dem Letzten steht im Texte in der That gar Nichts. So allgemein, wie die Frage in den Worten: *ἡνίκα αἱρετικοὶ — ἀπέστησαν*, und nicht weniger die Antwort gestellt ist, haben wir gar keinen Grund, Beides auf etwas so Einzelnes und Gegenwärtiges zu beziehen. Die Erwähnung der Apostel und Märtyrer läſst vielmehr an ältere Zeiten zurückdenken, aus denen es nicht schwer seyn konnte Erzählungen von manchen unter den Ketzern geschehenen Zeichen beizubringen, besonders wenn man auch die Geschichte der Secten, z. B. der *Novatianer*, der *Donatisten*, welche sich nach Augustins Zeugnisse häufig ihrer Visionen und Wunderheilungen rühmten, hinzuziehen wollte. Unter den *Fragen an den Antiochus* lautet *Quaest.* 111.: *Πῶς καὶ τινες αἱρετικοὶ ποιοῦσι πολλάκις σημεῖα?* und der Antwortende erklärt die Möglichkeit davon schon daraus, weil selbst der Glaube dessen, an welchem ein Zeichen vollzogen werden soll, dasselbe zu Stande bringen könne. Ganz denselben Punct betrifft bei Anast. Sinait. *Quaest.* 20. Als Beispiel dient hier ein Bischof von Cyzicum, zur Partei der Macedonianer gehörig, der einen Oelbaum von seinem bisherigen Standorte zauberisch fortgerückt habe und an dessen Grabe zahlreiche Wunder geschehen seyen. Daher ist es unzulänglich, den Heiligen und Rechtgläubigen nur an Wunderzeichen erkennen zu

wollen. Nach göttlicher Zulassung haben die Dämonen selbst falsche Propheten durch Wunder ausgezeichnet (Theodoret. *in Deuteron., Quaest.* 12. Augustin. *de diversis quaest.*, 79. *Ad Antioch. Quaest.* 111.).

Das Mitgetheilte bezeichnet den Standpunct der Apologetik, auf welchem sie sich nach zwei Seiten zugleich hinrichten mufste, sowohl nach Aufsen, gegen alles aufserhalb des Christenthums Stehende, als auch nach Innen, gegen die Sonderungen in der Kirche selbst.

Die Frage, in welchem Verhältnisse Wunderthaten zu der Person und Würde und zu dem Glauben ihrer Urheber stehen und welchen Beweis sie für deren höheres Ansehen liefern, liefs sich endlich auf einen Einzelnen ausdehnen und erhielt hier ihre stärkste Bedeutung. Diefs geschieht *Quaest.* 24., und als Beispiel eines wunderthätigen Heiden konnte sich kein berühmterer, als Apollonius von Tyana darbieten. „Warum sind dessen Wunderwerke (τελέσματα), durch welche wir die Gewalt des Meeres, den Zug des Windes, Einfälle von wilden Thieren und von Mäusen bewältigt sehen, in den Theilen der Natur so mächtig gewesen? Christi eigene Wunder kommen durch blofse Erzählung auf uns, das meiste von jenem Vollbrachte aber offenbarte sich thatsächlich, mufste also die Zuschauer berücken. Liefs Gott dieses zu: so ward durch solche Zulassung der Abfall zum Hellenismus begünstigt; wenn nicht: so bewiesen die Dämonen ihre Macht. Billigte es Gott: so hätte er gleiche Thaten auch durch die Propheten und Apostel herbeiführen müssen; mifsfiel es ihm: so wissen wir nicht, warum er das Schlechte nicht sogleich abhielt, oder doch bald vernichtete, sondern es bis zur Lebensdauer des Geschöpfs fortdauern liefs." So läfst sich nach Angabe des Schülers das einzelne Beispiel auf ein ganz allgemeines Problem zurückführen. Pseudojustin befindet sich in Gefahr, Thatsachen bestreiten oder die göttliche Alleinherrschaft und Heiligkeit irgendwie verletzen zu müssen. Nachdem von Hierocles in feindlicher Absicht zwischen Christus und Apollonius eine Parallele gezogen war, hat gewifs nicht blofs Eusebius in seiner Abhandlung *gegen Hierocles* die Ehre Jesu zu retten gesucht, sondern es gehörte wohl zu den haufig wiederkehrenden Streitpuncten (Anast. Sin. *Quaest.* 20.), ob und warum die Vergleichung zwischen Beiden Christlichen Ueberzeugungen keinen Abbruch thue. Die von Apollonius vollbrachten Wunder bildeten dann zur Beurtheilung seines Verhältnisses zu Christus eine Hauptinstanz. Pseudojustin

sucht sie auf blofs menschliche Kunststücke herabzusetzen, welche der Mann, wohlbekannt mit den natürlichen Kräften und ihren Sympathieen und Antipathieen, aber immer eines Stoffes bedürftig, nie, wie Christus durch blofse Worte und Befehle wahrhaft göttliche Macht beurkundet, ausgeführt habe. Unter den Werken, die ihm von seinen vergötternden Biographen beigelegt werden, finden sich nicht ausdrücklich die hier bezeichneten, sondern die Mehrzahl sind Prophezeiungen, z. B. der Pest zu Ephesus, Wahrnehmungen entfernter Gegenstände und wunderbare Heilungen, die Eusebius einzeln durchgeht: indessen wir erfahren doch auch, dafs er dem Volke als ein Gott, ein auf aufsergewöhnliche Weise die Natur beherrschendes Wesen erschienen sey, dafs ihm Tempel und Bildsäulen errichtet worden. Cedrenus in seinem *Compendium historiarum* (Paris. 1647, p. 246.) zählt wirklich unter die Thaten des Weisen Vertreibung von Schlangen und anderem Gezüchte, Bändigung von Pferden, Beherrschung der Elemente u. s. w. (vergl. Philostrat. *Opera* ed. Olear. [Lipsiae, 1709] p. 147. und die daselbst citirten Schriftsteller). Wenn Eusebius sich dahin erklärt, dafs Apollonius zwar ein ausgezeichneter Philosoph gewesen seyn könne, jene Grofsthaten aber durch Dienstleistung der Dämonen zu Stande gekommen seyen (*Praepar. Evangel.*, Lib. IV. Cap. 14., ed. Colon. 1688 p. 153 sq.): so ist auch diese Ansicht mit dem Urtheile des Rechtgläubigen in so fern vereinbar, als darin neben der ausgezeichneten Naturkenntnifs auch noch eine Theilnahme der Dämonen erwähnt wird. Zu vergleichen ist ferner, was Lactantius zu beweisen sucht (*Institt.* V. 3.), wie thöricht es sey, aus den Werken des Weisen von Tyana sogleich auf die übermenschliche Würde desselben und nicht vielmehr blofs auf die Kunst und Geschicklichkeit eines Magiers schliefsen zu wollen. Pseudojustin fügt noch hinzu, Gott habe den auf der Bildsäule des Apollonius sitzenden Dämon, der das Volk durch Weissagungen irre leite, stumm gemacht und zugleich die Macht der übrigen Dämonen vernichtet. Dürfen wir diefs von der Zerstörung eines Tempels (Sozom. II. 5. Theodoret., *Hist. eccl.* III. 7. V. 21 sq.) verstehen und mit der Nachricht des Cedrenus in Verbindung setzen a. a. O. (*οἱ δαίμονες, παραμένοντες τῷ μνήματι αὐτοῦ, σημεῖά τινα ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ ἐπετέλεσαν πρὸς ἀπάτην τῶν ἐλεεινῶν ἀνθρώπων*): so bleibt in unserer Stelle nur *ein* Anstofs, aber ein unabweisbarer zurück[4]). Bei

4) Man vergl. Baurs interessante Schrift: *Apollonius von Tyana und*

Erwähnung der wunderhaften Einwirkungen auf die Natur setzt nämlich der Gegner hinzu: ὡς ὁρῶμεν, welchen Worten in der Antwort, mit Beziehung auf die jetzt erfolgte Auflösung des heidnischen Tempeldienstes, die Bemerkung: καθὼς ὁρᾶται τὰ πράγματα, gegenübergestellt wird. Liegt darin nicht eine offenbare Berufung auf gegenwärtige Ereignisse und auf eigenen Anblick der Wunder? Ein Zeitgenosse des Rechtgläubigen konnte doch unmöglich für längst vergangene Dinge, wie das Leben des Apollonius, auf irgend eine, wenn auch nur angenommene, Selbstbeobachtung sich berufen, und eben so wenig konnte Pseudojustin der Frage einen Ausdruck geben, welcher nur mehrere Jahrhunderte vor ihm möglich war. Sollte sich etwa hier der Betrüger durch ein übel gerathenes Kunststück zu erkennen geben? Von dem wirklichen Justin liefse sich doch noch eher glaublich machen, dafs er Solche, die den Apollonius und dessen Wunderthaten kennen gelernt haben wollten, über eine falsche Schätzung derselben zurecht gewiesen habe. Möglich bleibt es indessen auch, dafs der Verfasser die Frage irgendwo vorfand und in derselben Form in seine Sammlung aufnahm.

Wenn im Bisherigen der zu Belehrende vom Standpuncte des Heidenthums aus sich vernehmen läfst: so hat er anderwärts auch auf die Stellung des Judenthums zu den Christen sein Augenmerk gerichtet, oder der Verfasser, indem wir ihn als selbstständig denken, hat sich selber Gelegenheit gegeben, auch dieses Verhältnifs zu beurtheilen. Es ist bekannt, dafs die vorzüglichsten ältern Apologeten, indem sie die Christliche Religion beinahe in gleichem Maafse über den Jüdischen und heidnischen Standpunct erhoben, diese beiden Arten der Gottesverehrung als Vorstufen zu der ihrigen, als der höchsten Offenbarung der Wahrheit, betrachteten: allein diese galten ihnen nur als historische Vorstufen, nicht als solche, die der Einzelne, bevor er zum Evangelium übergeht, zu durchschreiten habe, in welchem Sinne der Satz zu den Anfängen einer durch das Christenthum hervorgerufenen Philosophie der Geschichte gehört. Mit Beziehung auf das Jüdische Gesetz war es leicht, dagegen eine Einwendung zu erheben. „Da es vernunftgemäfs ist", lautet *Quaest.* 101., „dem Schwierigeren oder Gröfseren das Geringere vorausgehen zu lassen: so geniefsen die Juden,

Christus, oder das Verhältnifs des Pythagoreismus zum Christenthum (Tübingen, 1832), S. 40. 100. 131.

wenn sie vom Gesetz zum Evangelium fortschreiten, diese rationale Weise des Unterrichts. Wir aber, von gleicher Natur mit jenen, bedürfen auch einer gleichen Methode der Unterweisung, damit nicht das Bessere und Schwierigere, wenn es vor der Zeit mitgetheilt wird, behindert werde." Pseudojustin bestreitet nun zwar, und mit sehr treffenden Worten, dafs das Evangelium diesem methodischen Zwange unterliege, findet vielmehr darin dessen eigenthümlichen Werth, dafs in ihm auch die Mittheilung des Höchsten ohne eine solche Propädeutik gelingen könne: er behauptet aber dann, es treffe uns so wenig, als die Apostel, derselbe Tadel, insofern ja auch in ihrem Unterricht das Evangelium stets an das Gesetz angeknüpft und aus ihm entwickelt werde. Was ist das Gesetz? Das vorausverkündigte Evangelium. Was das Evangelium? Das erfüllte Gesetz. Hat der Schriftsteller sich den Einwurf selber gemacht: so hat er mit Absicht, um diefs klug zu verdecken, sich ein Sophisma vorgeworfen (*Ταῦτα μὲν ὡς πρὸς τὴν λύσιν τοῦ ἐν τῇ ἐρωτήσει σοφίσματος*). Doch es ist leicht zu erklären, wie besonders unter heidnischen Proselyten diese Aeufserung entstehen konnte. Gerade bei der feindlichen und abgeschlossenen Stellung der Apologetik zu den Juden lag ihnen die Bemerkung nahe, dafs die Christlichen Lehrer, statt vornehm den gesetzlichen Standpunct von sich abzulehnen, ihn vielmehr als die angemessenste Vorbereitung sollten bestehen lassen. So unwesentlich schien das Jüdische Gesetz doch nicht zu seyn, wenn das Alte Testament als nothwendige Offenbarungsquelle in Ansehen blieb. Da jedoch sie selber sich ohne Weiteres zum Christenthume geführt sahen und nicht angehalten wurden, die Gesetzesreligion für sich besonders ins Auge zu fassen: so erschien diefs als eine Entziehung der ersten Gegenstände des Unterrichts und erweckte das Vorurtheil, als scheue man sich, sie auf diesem längeren, aber mehr methodischen Wege von der Wahrheit des Evangeliums sich überzeugen zu lassen. Um der Einwendung mehr Kraft zu geben, beruft sich der Sprecher auf die Gesetze der Christlichen Gnosis, in denen ja stets von der Unterscheidung und naturgemäfsen Ueberwindung niederer Stufen die Rede sey. Bei den Ausdrücken: *λογικός ἕξις* und *γνώσεως νόμος*, kann man sich kaum enthalten, an die Alexandriner, besonders an Clemens zurückzudenken. Denn der *λογικός* ist von demjenigen nicht verschieden, der seine *ψυχὴ λογική* zu vollkommner Klarheit und Thätigkeit entwickelt hat, also dem *γνωστικός*. Je bestimmter nun Clemens im *Παιδα-*

γωγός dem Gesetze seine Stelle in der Erziehung angewiesen (I. 11.) und dann weiter in den Στρωματεῖς dargethan hatte, wie genau es mit dem Evangelium zusammenhange, wie es noch immer seine Herrschaft und Wahrheit behaupte, jedoch ein geistigeres und vom Buchstaben unabhängiges Verständnifs in Anspruch nehme: desto eher war Gelegenheit gegeben, in der Art, wie das Christenthum vorgetragen und dabei das Gesetz bald anerkannt und aufgenommen bald zurückgestellt wurde, dessen rechte Werthschätzung und didactische Bedeutung zu vermissen. Unter den Heiden bestand das gesetzliche und sittliche Bewufstseyn ziemlich unabhängig von dem religiösen: hier war erst aus dem letztern jenes zu entwickeln, und die Erkenntnifs des Gesetzes trat wieder als Resultat der Religion hervor. Unter den Gegengründen, welche Celsus dem von ihm eingeführten Juden in den Mund legt, beziehen sich mehrere darauf, dafs die Christen unrechtmäfsiger Weise das Mosaische Gesetz verlassen haben, was Origenes blofs von dessen fleischlichem Sinne zugestehen will (*c. Cels.* II. 1.). Celsus meinte also, dafs sie eine falsche Unabhängigkeit vom Judenthume behaupteten, obwohl sie doch von demselben ausgegangen. Im siebenten Buche werden Vorwürfe aufgezählt, welche Celsus aus einzelnen Aussprüchen des Alttestamentlichen Gesetzes entnommen und gegen das Evangelium gerichtet hatte, und Origenes erwiedert Cap. 26., dafs allerdings die Mosaische Constitution nicht diejenige sey, welche sich die aus dem Heidenthume Berufenen zu eigen machen können. Daraus ergab sich, wie auch längst das N. T. angegeben hatte, die Forderung, jenen gegenüber einen andern, sogleich mit dem Religiösen selber anhebenden Weg der Unterweisung zu bilden. Auch hier also würde sich eine der obigen Frage ähnliche Einwendung ohne Mühe einfügen lassen.

Die Predigt vom Evangelium hat zur Aufschrift die Gnade (χάρις) und scheint dadurch gerade der alten Gesetzlichkeit schroff gegenüberzustehen. Gleichwohl hat der Mosaismus in Opfern und Reinigungen mehrere auf Gnade und Vergebung gegründete Anstalten, während die Christen nur *ein* Mittel besitzen, nämlich die nur ein Mal zu vollziehende, für spätere Sünden also nicht ausreichende Taufe. Danach zu schliefsen, erfreuen sie sich keines Vorzugs vor den Juden (*Quaest.* 97.). Wir zählen den folgenden Bescheid des Rechtgläubigen zu den kräftigsten Stellen. „Wie viel mächtiger ist nicht die Gnade, die dem schwer verschuldeten David die Thür öffnete zur

Reue, die auch den siebzigmal Gefallenen den erprobten Arzt (ἰατρὸς δόκιμος) der Sinnesänderung verliehen hat! Das Gesetz will für geringe Sünden zwar durch Lustrationen und Opfer gesühnt seyn; auf schwere Sünden aber setzt es den Tod und erlaubt das Recht der Vergeltung (*Matth.* 5, 38. 3 *Mos.* 20. 5 *Mos.* 22.)." So einfache Worte dienen dazu, Gesetz und Evangelium innerlich vollkommen zu trennen, wenn auch schon im Alten Bunde eine Wirksamkeit der Gnade eingeräumt wird. Was die Opfer im Besondern betrifft, so liefsen sie sich ebenfalls zu Gunsten des heidnischen Cultus benutzen. Der Werth des Opfers (*Quaest.* 99.) steigt mit dem des Geopferten; weit ehrwürdiger also sind Menschenopfer, was überdiefs die That des Jephta, der vom Apostel (*Hebr.* 11, 32.) unter die Frommen gezählt wird, bestätigt. Ein Einwurf, welchen wir auch unter den von Cyrill von Alex. widerlegten Streitgründen Julians antreffen (vergl. Cyr. Alex. *Opp.* [Lutet. 1638.] Tom. VI., *contra Jul.* Lib. IX sq. p. 312. 351 sqq.). Im Allgemeinen blieb den Apologeten Nichts übrig, als einerseits zwar von einem reinen Gottesbegriffe aus die Verwerflichkeit sichtbarer Opfer beiden Glaubensweisen gegenüber zu behaupten und für die Christliche nur Weihe des Herzens, Hingabe des Gemüthes und Darbringung der Gebete zu fordern, denn in dieser geistigen Deutung stimmen alle Kirchenväter überein, andernseits aber das Jüdische Opferwesen immer mit der göttlichen Oekonomie in Verbindung zu bringen, um gegen den Vorwurf Gnostischer Zerreifsung beider Testamente gesichert zu seyn (vergl. *Dial. de recta in Deum fide*, bei Orig. *Opp.* T. I. p. 810. ed. Ruaei. Tertull. *adv. Marcion.* I. 19. Theodoret. *in Levit.* Quaest. 1., *de Graec. affection. curat.* Disp. 7., T. IV. P. 2. p. 887 sqq. ed. Schulz.). Pseudojustin deckt richtig den Irrthum seines Gegners auf, als ob der Werth des Opfers nach der Würdigkeit des Geopferten und nicht vielmehr nach der Gesinnung des Empfangenden zu messen sey. Daher auch der Abstand des Jüdischen Cultus, welchen Gott so geordnet und genehmigt habe, dafs die Menschen statt ihrer selbst das Blut ihrer Thiere darbrächten, von dem Dienste der Dämonen, die gerade an solchen Opfern ihre Freude fanden, durch die das menschliche Geschlecht selber vermindert ward (vgl. Clem. von Alex., *Cohort. ad gent.* C. 3. p. 36 sqq. ed. Potter., p. 27 sqq. ed. Sylb.). Jephta verdiente darum noch in die Zahl der Gerechten und Frommen aufgenommen zu werden, weil er sogar durch die Tödtung der Tochter sein Gott gegebenes Versprechen hielt. Aber die List des Satans, der sein ganz allgemein ausgesprochenes

Gelübde benutzen wollte, hatte ihm gerade diesen Menschen entgegengeschickt, dessen Tod Gott blofs deshalb gestattete, um die Späteren vor so unbegrenzten sich selbst auferlegten Verpflichtungen gegen Gott zu warnen (*τοῦ μηδέποτε ἀορίστως εὔξασθαι τῷ θεῷ*). Mit der letzten Erklärung, wohl der angemessensten Moral, die sich aus der Geschichte herleiten liefs, stimmt auch Theodoret in seinen *Erörterungen über schwierige Bibelstellen* (*Opp.* Tom. I., *in Judic.* Quaest. 20., p. 337 sqq. ed. Schulz.) vollkommen überein [5]). So wie es der Christlichen Sittenlehre wesentlich war, wenn nicht alle Eide, doch besonders diejenigen zu verbieten, durch welche man meinte, sich zu etwas Schlechtem verpflichten zu dürfen: so mufste auch gerechte Veranlassung entstehen, sowohl den Heiden und Juden gegenüber, als auch mit Bezug auf Christliche Asceten, von unbefugten und unverständigen Gelöbnissen abzurathen. (Vgl. Basil. Magn. *Epist. Canon.* II., T. I. p. 294. ed. Garnier. Augustin. *Epist.* 199., *ad Ecdiciam.* Greg. Naz. *Orat.* 53., T. I. p. 756. ed. Colon., 1690. Dieselbe Deutung findet sich auch in neueren Schriften über schwierige Streitpuncte, z. B. bei Joh. Andr. Osiander, *Theol. casual.* P. II., *de votis,* p. 1066.)

Um auf die Nichtannahme einzelner Jüdischen Vorschriften einen Vorwurf zu bauen, war, wie wir gesehen haben, schon das Dilemma hinreichend, wonach die Christen entweder die göttliche Einsetzung derselben leugnen, oder sie auch zur Zeit noch für gültig erklären sollen (über die Vielweiberei der Hebräer Theodoret. *in Genes.* Quaest. 71.). — So werden noch ein Mal (*Quaest.* 83.) die Opfer, die Gott als ihm selber wohlgefällig dem Noah vorgeschrieben habe, in Anspruch genommen. Gleiches Bedenken trifft die Beschneidung (*Quaest.* 102.) nach der Alternative, sie sey entweder verwerflich, weil Gott nichts Ueberflüssiges könne geschaffen haben, oder verdiene auch jetzt nach höherer Verordnung geübt zu werden: was denn zu der Deutung Anlafs giebt, dafs an ihre Stelle die Taufe getreten sey. Dergleichen Fragen dienten mindestens dazu, das historische Urtheil der Apologeten so

---

5) Doch findet Theodoret den Unverstand besonders darin, dafs Jephta nicht bedachte, ob ihm vielleicht ein unreines Thier, dessen Opferung untersagt war, entgegenkommen würde. Er scheint also das Gelübde so zu verstehen, wie es auch die neuere Kritik will, dafs darin die Möglichkeit, zuerst einem Menschen zu begegnen, mit einbegriffen war.

weit auszubilden, dafs sie die Formen eines göttlich beglaubigten Cultus zugleich als historische Erscheinungen betrachten lernten.

Für die Zeitbestimmung giebt es hier keine besonderen Fingerzeige; denn das Obige findet eben sowohl in der Apologetik des dritten, als in der eines spätern Jahrhunderts seine Stelle. Einiges ist nachweisbar aus der Polemik gegen Julian, welche geflissentlich an den Mosaismus anknüpfte (vergl. Cyrill. Alex. *contra Julian.* Lib. IX., T. VI. p. 312 sqq.). Auf eine merkwürdige Weise wird *Quaest.* 108. der beklagenswerthe Zustand der damaligen Juden dem Rechtgläubigen zu Gemüthe geführt. Die unerträglichen Leiden, von denen die alten Juden nach der Erzählung des Josephus (*ἐν τοῖς περὶ ἁλώσεως λόγοις*) heimgesucht worden, die Zerstreuung, das Elend der jetzigen, die ehrlose Knechtschaft, welcher sie unter allen Völkern anheimgefallen, scheinen mit ihrem Vergehen gegen Christus in keinem Verhältnisse zu stehen, um so weniger, da der Apostel nur ihrer Unwissenheit die Schuld beimifst (1 *Cor.* 2, 8. vgl. *Apostelgesch.* 3, 17.) und Christus für sie als aus Unkenntnifs Gefallene vom Vater Verzeihung erfleht habe (*Luc.* 23, 34.). Aber der Christlich-historische Pragmatismus kann sein Urtheil nicht zurücknehmen. Wie schon Justin im *Gespräche mit dem Tryphon* seine Klage gegen diesen darauf besonders gegründet hatte, dafs die Juden Christum nach der Auferstehung nicht etwa anerkannt, sondern um so stärker verleugnet hätten: so erklärt unser Verfasser, welcher Unterschied sey zwischen unverschuldetem Irrthum und einer Unwissenheit, die auch durch die folgenden augenfälligen Thatsachen nicht gehoben worden sey, sondern sich zu absichtlicher Verstocktheit gesteigert und um allen Anspruch auf Entschuldigung gebracht habe. Es gehörte ein starkes Selbstgefühl, ein unbeugsames Festhalten an dem einen Wendepuncte für das Schicksal der Völker, vornehmlich des zunächst davon berührten und ergriffenen Volkes, dazu, um auch nach Jahrhunderten alles Unglück der Juden ruhig auf jene erste Sünde und Schuld zurückführen zu können. Der Fragende gebraucht, wie er selten thut, einen lebhaften, gleichsam das Mitleid herausfordernden Ausdruck, dafs offenkundige Thatsachen jenes traurige Geschick der Juden lauter, als jede Bildsäule, verkündigten (*ὡς τὰ πράγματα στήλης βοᾷ περιφανέστερον*). So konnte man schon zu Justins Zeiten sprechen, nachdem durch Hadrian das Loos der Juden sich entschieden hatte. Allein die Entgegensetzung von *οἱ πάλαι Ἰουδαῖοι*, welche

weit hinter dem Redenden lagen, und οἱ νῦν führt uns nothwendig auf eine spätere Zeit.

So hat sich der Rechtgläubige gegen alle Widersacher, Heiden, Juden und Ketzer, vorläufig verwahrt. Die Kirche steht in der Mitte: aber woran erkennt *sie* sich? Wer kennt nicht die alte Ansicht von dem Stamme der Kirche, welcher, ausgehend von den durch Apostel gestifteten Gemeinden, an der Amtsnachfolge der Bischöfe sich fortleitet und nach allen Seiten seine Zweige ausbreitet. Diese Theorie liefs sich auf eine ganz örtliche und äufserliche Weise anschaulich machen. Daher ist es nicht so wunderbar, als es klingt, wenn in den *Quaestiones ad Antiochum* Qu. 44. auf die Frage, wie man es einem Unkundigen könne begreiflich machen, dafs die Katholische Kirche, über den Häresieen stehend, allein die richtige Lehre besitze, erwiedert wird: Wer keinen stärkeren Beweis zu fassen vermöge, solle sich daran halten, dafs die Katholische Kirche allein die heiligen Oerter Nazareth, Bethlehem, den Oelberg, Jerusalem u. s. w. inne habe. Dieser topographische Beweis mufs vielen Beifall gefunden haben, da er auch in die *quaestiones* Anastasii Sinaitae Qu. 117. übergegangen ist. Freilich hat diesen Canon, wie den vorigen, die Geschichte gründlich zu Nichte gemacht. Aber es ist leicht erklärlich, warum man nicht geneigt war, überall sogleich mit Lehrgründen zu streiten und deshalb auf solche Aeufserlichkeiten ein Gewicht legte, wie auch darauf z. B., dafs, trotz aller Kriege mit den Heiden, doch kein Christlicher Kaiser von denselben sey gefangen und zum Tode geführt worden, ja, dafs sie nicht einmal vermocht, sein Bild von den Münzen wegzuschaffen, wenn auch einige Tyrannen diefs versucht (*ad Antioch.* Quaest. 42.).

---

3. Dogmatik und Ethik.

Die bisher besprochenen Fragen sind zwar gröfstentheils der Art, dafs sie auch einer antichristlichen Absicht dienen und in dem Werke eines wirklichen Gegners des Christenthums würden Platz finden können: aber sie treten doch immer nur so auf, dafs ihre Lösbarkeit vorausgesetzt und nur Veranlassung geboten wird, gewisse Dunkelheiten aufzuhellen, welche den Glauben an die ausschliefsenden Vorzüge des Christenthums erschweren. Von ihnen wenden wir uns jetzt zu der ziemlich beträchtlichen Anzahl eigentlich dogmatischer Erörterungen, welche erst innerhalb der Christlichen Ueberzeugungen und der verschie-

denen dogmatischen und ethischen Ansichten aufzuwerfen sind. Wenn über Zeitalter und Character der Schrift eine bestimmte Entscheidung möglich ist: so werden wir im Folgenden am ersten hoffen dürfen, auf etwas Sicheres zu gelangen, weil das dogmatische Gebiet den genauesten historischen Fortschritt hat.

Wer an einen Rechtgläubigen als solchen sich wendet, mufs etwas Häretisches zu Hülfe nehmen, woran derselbe seinen orthodoxen Character entwickeln kann. Daher nimmt sich unser Lernbegieriger, wie früher der Heiden und Juden, so jetzt zunächst der Häretiker an. Er ist eben sowohl von ihrem guten Willen, die Wahrheit zu finden, als von ihrem Unvermögen überzeugt, und nimmt deshalb an der harten Behandlung, die sie ungeachtet ihrer Bestrebungen erfahren, Anstofs (*Quaest.* 4.). Aber er mufs sich sagen lassen, dafs eine Unfähigkeit, das Wahre zu finden, bei Solchen, die mit ganzer Seele danach trachten, niemals anzunehmen sey. „Die Ketzer", heifst es weiter, „verdienten nur dann von dieser Seite in Schutz genommen zu werden, wenn sie unter einander sich eben so entschuldigten und die Meinungen der einen von den andern aus Mangel an Einsicht, nicht aus bösem Willen erklärt würden. Durch die Art ihrer gegenseitigen Verdammung gäben sie genugsam zu erkennen, dafs durch Ruhmsucht und eine gewisse Abneigung (*ἀντιπάθεια*) der Ketzerfürsten alle Häresieen den Anlafs ihrer Entstehung erhalten haben[6])." Die ganze Antwort ist auf die Worte der Frage: *οὐκ ἴσχυσαν*, gebaut. Ein Unparteiischer wenigstens, der das Verfahren gegen die Ketzer der Ungerechtigkeit zeihen wollte, würde nicht geradezu gesagt haben, jene hätten nicht vermocht, das Wahre zu finden, sondern nur, sie hätten danach getrachtet und daher, was sie gefunden, für das Richtige gehalten, verdienten also Schonung um des gewissenhaften Festhaltens an ihrer Ansicht willen. Hierauf wäre der Bescheid anders und minder bequem ausgefallen. Uebrigens ist unter den allgemeinen Urtheilen, welche die Ketzerkritik einzuleiten pflegen,

---

6) Etwas Auffälliges liegt in den Worten: *ὅτι καὶ ἀποδεικνυμένην αὐτοῖς παρὰ τῶν ταύτην εὑρηκότων*, als ob die Rechtgläubigen den Ketzern die Wahrheit als ihre eigene Erfindung dargeboten hätten. Indessen läfst sich wohl das *εὑρηκέναι* auch von der Begründung und Erkenntnifs verstehen. Wie sich darin der *Pelagianer* verrathen soll (vgl. die Note bei Maran), ist vollends nicht abzusehen. Für das Folgende: *οὔτε ἴσχυσαν*, was der Zusammenhang nicht zuläfst, ist nach Maran *οὔτε ἤκουσαν* zu lesen.

keins gewöhnlicher, als dieses, dafs sie sich selber schon durch Uneinigkeit und Hadern mit einander verdammen. Lebte der Verfasser um oder nach 400: so mochte er besonders zu solcher Betrachtung angeregt werden. Nachdem schon Clemens von Alex. behauptet, Ruhmsucht verleite die Ketzer, die durch Apostolische Ueberlieferung verbürgten Lehren mit falschen Meinungen zu vermischen (*Strom.* VII. Cap. 26. p. 896. ed. Potter., p. 762. ed. Sylb.), auch Irenäus ähnliche Motive ihnen untergelegt hatte: wurde später diese Erklärung bei Griechischen und Lateinischen Vätern herkömmlich. (Greg. Naz. *Orat.* XIII. p. 210. XXXVII. p. 609. 611. Augustin. *de civ. Dei,* XVIII. 51., u. A. Vergl. Münscher, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte,* Bd. 3 (2. Aufl.) S. 171 ff.)

Es kann auffallen, dafs im ganzen Buche, abgesehen von den *Manichäern,* nirgends bestimmte Häretiker namhaft gemacht werden. Diefs hangt aber mit dessen Einrichtung zusammen, nach welcher der Fragende überhaupt nicht leicht gewisse häretische Hauptsätze offen ausspricht und in Schutz nimmt, sondern an vereinzelten Bestimmungen oder Folgerungen des kirchlichen Dogma's Schwierigkeiten und Widersprüche aufzuzeigen sich bemüht.

Den Anfang machen wir mit mehrern die Trinität betreffenden Fragen, von welchen *Quaest.* 16—18. dieses Mal auch wirklich neben einander stehen. Wir sehen uns sogleich mitten in die Dialectik des bereits ausgebildeten Nicänischen Dogma's versetzt. „Wenn unserer Natur gemäfs", so hören wir *Quaest.* 16. „das Gezeugte dem Zeugenden gleichwesentlich ist: warum folgt daraus nicht, dafs das Gezeugte erst später vorhanden ist, als der Zeugende? Ist das Zweite nicht der Fall, so auch nicht das Erste, und wir müssen von der göttlichen Zeugung eben so urtheilen." Kurz gesagt also: Mit dem ὁμοούσιον ist nothwendig auch das Späterseyn des Gezeugten verbunden, so dafs auch in der göttlichen Zeugung jenes fallen mufs, wenn dieses nicht eingeräumt wird. Offenbar haben wir es nicht mit einer eigentlich Arianischen Opposition zu thun, weil sonst die Ausdrücke γεννᾶν und γέννημα zuerst hätten angegriffen werden müssen. Eben so ersichtlich ist in der Form des Einwandes schon dessen Widerlegung angelegt. Der Schüler beruft sich auf *unsere* Natur, veranlafst also dadurch schon die Erinnerung, man dürfe nicht von ihr auf die Verhältnisse des göttlichen Wesens schliefsen. Dem gemäfs fällt nun die Lösung des Scrupels aus. Wir Menschen müssen früher bestehen, ehe von uns eine Zeugung ausgehen kann; bei Gott aber

findet sie zugleich Statt mit seiner Existenz. Wie also in ihm kein Seyn dem Zeugen vorangeht: so kann auch das Gezeugte für ihn nicht als ein Späteres nachfolgen, und die Bestimmung des ὁμοούσιον bleibt unerschüttert. Je näher es lag, die Wesensgleichheit auf die Analogie der menschlichen Abstammung zurückzuführen, weil sich daran allein der Begriff der Natur, dessen man bedurfte, anknüpfen liefs: desto eher liefs sich bemerken, dafs diese Zeugung unter Bedingungen auftrete, welche nicht auf das zu vergleichende Object übergetragen werden dürfen. Schon Athanasius ist bemüht, die Homousie aus dem Begriffe der Zeugung zu entwickeln. „Wie wir", sagt er z. B. in dem *zweiten* ihm zugeschriebenen *Briefe an Serapion* (*Opp.* T. I. P. 2. p. 548—50. ed. Bened.), „menschliche Väter nicht Schöpfer nennen, sondern Erzeuger: so ist Gott, wenn er Vater ist, es auch nur der Natur nach und von dem wesensgleichen Sohne." Aber er wehrt auch eben so vorsichtig ab, dafs man das *ὁμοούσιον*, welches sich bei Menschen, wie bei Gott, aus der Zeugung ergiebt, nicht als ein gleiches auf beiden Seiten ansehe. Bei Menschen gehört das Sterbliche, Veränderliche, Vergängliche, in Gott das Entgegengesetzte zu dem auch im Gezeugten sich wiederholenden Wesen. Eben so häufig wird erinnert, man dürfe nicht etwa auch das Leidentliche jeder menschlichen Fortpflanzung auf denjenigen, zu dessen Wesen die Apathie gehört, ausdehnen und deshalb den Namen *Gottessohn*, der deshalb durch das andere Prädicat *Logos* erklärt wird [7], im endlichen Sinne fassen. Dergleichen Verwahrungen waren um so unvermeidlicher, da die *Arianer* auf die Vergleichung mit der menschlichen Erzeugung einen Gegengrund zu stützen und das spätere Entstehen des Sohnes darzuthun suchten. Des Athanasius *erste* Rede *gegen die Arianer* bietet dazu einen deutlichen Beleg. Gegen sie nämlich, die sich an Eltern mit den Worten wendeten: *οὐκ εἶχες υἱὸν, πρὶν γεννήσεις*, behauptet er, es liege gar nicht in der Zeugung, sondern nur an der endlichen, an physische Ausbildung und Zeit gebundenen Natur des Menschen, wenn irdische Söhne nicht mit den Eltern zugleich seyn, sondern erst später und in einem zeitlichen Momente aus ihnen hervorgehen können. Also blofs für das *ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι* gelte jene

7) Deshalb sagt er auch, wer das Wort *γέννημα* von Christus nicht gebrauchen wolle, könne auch sagen: *ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ*. *Orat.* IV. *contra Arianos*, Cap. 3., T. I. P. 1. p. 491.

Vergleichung, und dieses lasse sich auch, abgesehen von Zeitverhältnissen, festhalten, mit Hinzunahme der bekannten sichtbaren Analogieen von der Sonne, der Quelle u. s. w., wobei es freilich nicht gelingt, deutlich zu machen, wie das Natürliche, welches in die Zeugung gesetzt worden, auch nach Abzug jener Bestimmungen sich noch erhält. Die somit abgewiesene Arianische Entgegnung nennt Athanasius (a. a. O. Tom. I. p. 340.) ausdrücklich: ἐρώτησις τῶν αἱρετικῶν πρὸς τοὺς γονέας, und es ist wohl keine andere, als welche uns hier, in andere Worte gefafst, vorliegt. Wenn Pseudojustin entscheidet, es gebe bei Gott weder eine μεθύπαρξις des Gezeugten, noch eine προϋπαρξις des Zeugenden, sondern Gott habe zugleich mit seinem Seyn den Sohn bei sich gehabt: so will er dieses *Zugleich* gewifs nicht zeitlich verstanden wissen, sondern meint vielmehr, in dem von Athanasius beabsichtigten Sinne, ein Zusammenseyn (συνύπαρξις[8])) Beider. Wir hätten also hier einen sicheren historischen Anknüpfungspunct gewonnen. Indessen wiederholt sich derselbe Streitpunct auch in den spätern Streitschriften gegen Eunomius, obwohl in denselben andere Bestimmungen des Dogma's noch stärker hervortreten. Basilius ist ebenfalls genöthigt, gegen die falsche Auffassung des Zeugungsbegriffs Einspruch zu thun, woraus irgend ein Früherseyn des Vaters folgen würde, und nicht weniger mufs er dem Eunomius widersprechen, welcher geleugnet hatte, dafs, um den Ursprung des Logos zu erklären, von Zeugung die Rede seyn dürfe (*contra Eunom.* Lib. II., T. I. p. 248 sq. 257 sqq. ed. Garn.). Eine der unsrigen sehr ähnliche Entgegnung ist es auch, welcher Gregor von Nazianz (*Orat.* 29., p. 491.) den Statz entgegenstellt: Ὧν γὰρ τὸ εἶναι οὐχ ὅμοιον, τούτων οὐδὲ τὸ γεννᾷν ὅμοιον, und *Orat.* 35., p. 563.: δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν, ὧν ἐστιν αἴτιον. Cäsarius (Gregors Bruder), oder wer der Verfasser der ihm beigelegten *vier Dialogen* seyn mag, wird *Quaest.* 37. über die Schwierigkeit, den Zeugungsbegriff apathisch zu denken, befragt, und was er erwiedert (ἀχρόνως, ἀφάτως γεγέννηκεν, οὐ κατὰ τομὴν ἢ ῥεῦ-

---

8) Der Sohn ist aus, in und mit Gott. Wie ist nun eine Gemeinschaft zu denken, welche durch so verschiedene, ja, entgegengesetzte Präpositionen (ἐν, ἐξ, σύν) bezeichnet wird? So Caesarius (Gregors von Naz. Bruder), *Quaestiones de rebus gravibus* (*Biblioth. Patrum*, Tom. XI. Paris. 1654), *Dial.* I. Quaest. 3. Auch dieses wird mit Hülfe sinnlicher Analogieen anschaulich gemacht.

σιν, ἢ διάστασιν), findet sich anderwärts an unzähligen Stellen [9]).

Wir lassen hierauf *Quaest.* 18. folgen. „Wenn Gott ein Name des Wesens ist, Vater aber die Person bezeichnet: warum ist es einerlei, zu sprechen vom Sohne Gottes und vom Sohne des Vaters?“ Für diese unstreitig feine Bemerkung brauchen wir uns zunächst nur einen Beobachter des dogmatischen Sprachgebrauchs zu denken, der wahrgenommen hatte, dafs, obwohl der Name Gott, um auf alle drei Personen anwendbar zu seyn, einen durchaus wesenhaften Sinn, der andere Name Vater aber eine hypostatische Bedeutung erhielt, man dennoch nicht aufhörte, die Bezeichnungen υἱὸς θεοῦ und υἱὸς τοῦ πατρός als gleichgeltend für einander zu setzen. In Folge der gegen den *Arianismus* gerichteten Bestimmungen trat diese Vermischung unverkennbar hervor. Der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ hatte die meiste historische und Biblische Geltung. Wenngleich Christus von den ältern Vätern oft genug Gott genannt worden war: so verstanden sie doch gemeiniglich noch unter dem einfachen, nicht durch einen weitern Zusatz auf ein anderes Subject bezogenen θεός, selbst ohne Artikel, denjenigen, der eben im höchsten und eminenten Sinne so zu nennen sey. Es war also keineswegs nothwendig, jenes Hauptprädicat Christi: υἱὸς τοῦ θεοῦ, noch durch τοῦ πατρός zu vervollständigen. Indem aber das Bestreben sich verstärkte, das Gottseyn des Sohnes in der Rede auszusprechen und zu behaupten: so traten beide Formeln neben einander: υἱὸς θεοῦ und υἱὸς θεός, oder das bei Origenes und Eusebius Gewöhnliche: θεὸς λόγος, oder auch das bei Gregor von Nyssa Stehende: θεὸς μονογενής. Verbindet man sie zu dem vollständigen Ausdrucke: θεὸς θεοῦ υἱός: so werden zwei Subjecte unter demselben Namen gesetzt. Da aber in dem υἱός ein drittes Subject liegt, auf welches das erste θεός als Prädicat bezogen werden mufs: so zeigt sich schon, dafs beide Mal der Name Gott nicht auf dieselbe Weise gesetzt seyn kann. Vielmehr mufs der Sprachgebrauch nun Beides zulassen, sowohl ihn als Personnamen zu behandeln, so dafs er dem andern, πατήρ, entweder gleichbedeutend ist, oder dessen doch nur zur Verdeutlichung bedarf, als auch ihn zur Bezeichnung der göttlichen Würde des Sohnes anzuwenden. Was blieb nun bei solchem dop-

9) *Dial. sub titulo Orosii percontantis et Augustini respond.* 7.: „*Num voluntate pater genuit filium, an necessitate?*“

pelten Gebrauche dem Worte θεός noch wesentlich eigen? Diefs mufste in der Athanasianischen Begründung des Dogma's sich herausstellen, nachdem die Arianer in einem untergeordneten Sinne das Göttliche dem Sohne beigelegt hatten. Daher flofs die Unterscheidung zwischen θεὸς κατ' οὐσίαν, in welcher Bezeichnung der substantiellen Einheit und Gleichheit von Vater und Sohn fälschlich noch irgend ein Gradunterschied angenommen werde, und θεὸς κατὰ πρόσωπον. Aus dem Erstern wurde unmittelbar auf die Homousie geschlossen: Ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν θεὸς τῷ κατ' οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιός ἐστιν[10]) (Basil. *Epist.* 8., T. III. p. 82.). So oft also davon die Rede ist, dafs der Begriff θεός sich zu dem Hypostatischen in den Worten υἱός, πατήρ, γεννητός, ἀγέννητος (z. B. Greg. Naz. *Orat.* 35., p. 568 sqq.) gleichgeltend verhalte, das κτιστόν dagegen völlig von sich ausschliefse, soll dabei blofs an den Wesensbegriff gedacht werden, für dessen deutliche Bezeichnung sich auch nicht selten das Adjectiv θεῖον oder das Substantiv θεότης gebraucht findet. So beschuldigt Gregor a. a. O. p. 571. den Eunomius, dafs er zwar Sohn und Vater durch Beilegung des Prädicats θεός gleichnamig mache, ohne dasselbe jedoch in Bezug auf Beide in gleich hoher Bedeutung von wirklicher Gottheit (θεότης) zu verstehen (vergl. p. 572.: Ἢ δὸς ἀμφοτέροις, ὥσπερ τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὕτω δὲ καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων[11])). Wäre man ganz consequent gewesen: so hätte man dem Worte überall nur diesen Werth gegeben, ein ὄνομα οὐσίας, nicht σχέσεως zu seyn, da ja daneben noch die persönlichen Bezeichnungen bestanden. Wo sich aber, wie bei Gregor im Folgenden, die Rede an Bibelworte anschlofs: da mufsten fast nothwendig Stellen vorkommen, in denen der alte Gebrauch des Wortes wieder hervortrat, wiewohl nicht zu übersehen ist, dafs eben aus jenem Grunde der blofse Ausdruck

---

10) Woher stammt das auch von Nicänern unserer Zeit Gott zuweilen beigelegte Prädicat ὑπερούσιος? Ich wüfste keine andere Quelle, als die Schriften der Neuplatoniker und jene bekannte Platonisirende Bestimmung in dem Gottesbegriffe des Origenes. Merkwürdig aber ist es, dafs es sich eben auch bei denen vorfindet, die auf allen Seiten von der οὐσία τοῦ θεοῦ sprechen (z. B. Caesarius (Gregors Bruder), *Dial.* I. Quaest. 3. Synesius, *Hymn.* II., Theodoret, *in Cantic. Cant.* Cap. 3., Tom. II. p. 79.). Der Sinn ist gewöhnlich nur, dafs Gott über alles zeitliche und geschaffene Seyn hinausliegt und deshalb seinem Wesen nach nicht erkannt werden kann. Andere Stellen s. bei Suicer unter ὑπερούσιος.

11) *Orat.* 29., p. 489.: Προσκυνοῦμεν οὖν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὰς μὲν ἰδιότητας χωρίζοντες, ἑνοῦντες δὲ τὴν θεότητα.

Sohn ungleich mehr im Gebrauche ist, als der vollständigere *Sohn Gottes*, welcher Ausdruck ja keineswegeses so viel heifsen sollte, als etwa υἱὸς τῆς οὐσίας oder τῆς θεότητος. Am meisten bleibt Gregor von Nyssa sich gleich, da er beinahe nirgends, wenn von der Trinität die Rede ist, aufser in Verbindung mit Bibelstellen, das Einfache θεός im hypostatischen Sinne von Gott setzt, sonst immer πατήρ oder Beides zusammen. Auch Basilius, wo er im 38. *Briefe* den Unterschied der Begriffe *Wesen* und *Persönlichkeit* aus einander setzt, vermeidet, mit Ausnahme eines Citats, durchaus, den Gottesnamen als Bestimmung der letztern erscheinen zu lassen. Wenn aber von Christus und seinem Werke unter den Menschen gesprochen wird, dafs er von Gott gesendet worden, dafs wir durch ihn zu Gott geführt werden, wo Christo aus dem Namen *Gottessohn* gegen Sabellius ewige Persönlichkeit zugeschrieben wird: so bleiben für den hypostatischen Sinn des θεός gleich πατήρ mehr oder minder zahlreiche Beispiele (z. B. *de Spir. Sanct.* p. 13 sqq., *Epist.* 8. p. 86., *Epist.* 210., *contra Eunom.* Lib. I. hier und da). Heben wir aus der Menge von Stellen eine heraus: Basil. *adv. Eunom.* II. 24., p. 260.: Ὡς μὲν οὖν κυρίως καὶ προσηκόντως πατὴρ λέγεται ὁ θεός, καὶ ὡς οὐχὶ πάθους, ἀλλ' οἰκειώσεώς ἐστιν ὄνομα, ἢ τὸ κατὰ χάριν, ὡς ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἢ τὸ κατὰ φύσιν, ὡς ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς, ἱκανῶς εἴρηται u. s. w. Hier steht ausdrücklich der Name *Gott* von der Person, und in dem Prädicate desselben, *Vater*, wird eine doppelte Beziehung nachgewiesen. Ferner ist Gelegenheit, ihn also anzuwenden, wo von dem Wesen und Ursprunge des heiligen Geistes gehandelt wird. Denn von ihm mufste es heifsen, wie Basilius *Epist.* 125. p. 216. sagt: τὸ πνεῦμα — ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ὁμολογοῦμεν, nicht aber, streng genommen, ἐκ τοῦ πατρός, wenn man sich nicht an Biblische Ausdrucksweisen anschlofs, weil es keine Zeugung war, wodurch man das Entstehen des Geistes vermittelt dachte. Endlich werden wir auch diejenigen Stellen nicht mit Unrecht hierher ziehen, welche in Alttestamentlichem Sinne von Gott als Regierer und höchstem Herrn reden, ohne Rücksicht auf eine Thätigkeit, die auf die Person des Sohnes oder Geistes zurückgeht. Weit häufiger aber, als bei jenen Cappadociern, wechseln noch bei Athanasius beide Geltungen des Wortes θεός mit einander ab; denn bei ihm sind die Prädicate: υἱός, λόγος, σοφία, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, auf allen Seiten zu lesen, während der zweite Werth des Gottesnamens dann besonders heraustritt, wenn dessen substantieller Gehalt auf Christus den Sohn übergetragen werden

soll. Er war ja auch der Erste, der die wesentliche Gleichheit dessen, was Gott genannt werde, zu vertheidigen (*Ἓν γὰρ εἶδος θεότητος, ὅπερ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ λόγῳ, Orat.* 3., T. I. p. 447.), und in diesem Begriffe das Substantielle neben dem Persönlichen geltend zu machen sich zur Aufgabe stellte. Um einem Hauptsatze der Arianer zu widersprechen, bedurfte es der Behauptung, die häufig bei Athanasius wiederkehrt: *ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν.* Stellen wir dem die Worte gegenüber: *ὁ υἱὸς θεός ἐστι,* welche mit jenen gleiche Nothwendigkeit haben: so sehen wir beide Bedeutungen *neben* einander. Denkt man endlich noch an die Worte des Nicänischen Symbolums: *θεὸς ἐκ θεοῦ:* so haben sie allerdings besonders den Zweck, die Wesensgleichheit aufs Bestimmteste auszudrücken; da aber zugleich in ihnen liegt, dafs die eine hypostatische Form aus der andern hervorgegangen ist: so müssen in dem Ausdrucke auch die persönlichen Bestimmtheiten mitgedacht werden, und es treten daher beide Beziehungen des *θεός* hier *in* einander auf.

Aus den gegebenen Beispielen, welche noch mehr zu häufen überflüfsig wäre, ergiebt sich, welches Recht zu der obigen Frage vorhanden war, sey es nun, dafs der ungleiche Sprachgebrauch allein dazu die Veranlassung gab, oder auch ein häretisches Interesse hinzutrat[12]). Und um so weniger liegt in der Einwendung etwas Unberufenes, wenn die Darsteller des Dogma's mehr stillschweigend und zu dem bestimmten Zwecke der Vertheidigung auf den doppelten Gebrauch des Gottesnamens eingingen, als sich ausdrücklich, wovon mir nur wenige Zeugnisse aufgestofsen sind, über deren Grund und Nothwendigkeit erklärten. Die nun hier von Pseudojustin gegebene Erwiederung lautet, wie sie einer unter jenen Theologen ebenfalls würde gegeben haben. Beide Ausdrucksweisen, ist der Sinn, kommen auf dasselbe hinaus, da wir den Sohn des Vaters nicht verschieden denken vom Gottessohne: *Υἱὸς οὖν ἐστι τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ κατ' οὐσίαν θεοῦ.* Wenn Etwas der Person angehört, so auch dem Wesen dersel-

---

12) Vergl. Dion. Petavius, *de theol. dogmatibus*, T. II., *de trinitate*, Lib. III. Cap. 3. Hier werden die antitrinitarischen Gegengründe Crells beantwortet, welche zum Theil von derselben oben in Rede stehenden Schwierigkeit ausgehen. Daher mufs denn auch Petavius sagen a. a. O. Lib. V. Cap. 3. §. 9.: *Nomen Deus ancipitem habet usum atque interdum communem tribus naturam et divinitatem significat, aut tres simul personas cum eadem essentia, interdum vero personam aliquam de tribus* u. s. w., welche Worte aber nicht erkennen lassen, wie der Name zu diesem mehrfachen Gebrauche gekommen sey.

ben, daher es sich gleichbleibt, auf welche Art wir den Sohn nennen wollen.

Wenn es erlaubt ist, die hier gegebene Veranlassung noch etwas weiter zu benutzen: so wollen wir noch auf eine dritte sich nothwendig ergebende Gebrauchsweise des θεός aufmerksam machen. Die dogmatische Periode, in welcher wir uns gegenwärtig befinden, hatte zwar die apologetischen Bemühungen, in denen überall auf die Einheit Gottes hingewiesen war, schon gröfstentheils hinter sich. Dadurch aber war die Pflicht, streng an dem Begriffe des einen Gottes festzuhalten, nicht im Geringsten vermindert worden, und es kam nur darauf an, wie dieser Begriff mit den Bestimmungen der jetzt entwickelten Trinitätslehre zusammengehen sollte. So oft nur im Allgemeinen und ohne Berücksichtigung gewisser immanenten Unterschiede von Gott Etwas ausgesagt wurde, entstand kaum eine Schwierigkeit, und der Begriff blieb in seiner Einfachheit stehen. Verwirrung aber und Unklarheit läfst sich eher in den Erläuterungen voraussehen, in welchen zwar Gott gesetzt wird im Gegensatze zur Welt, nicht im Unterschiede zu der einzelnen Hypostase des Sohnes und Geistes, wo aber dennoch die ganze Fülle des göttlichen Wesens und Wirkens, wie sie sich auch im Sohne und Geiste kund gegeben, zusammen ins Bewufstseyn treten soll. Wenn nämlich dann der Begriff auf das eine Wesen dreier Hypostasen ausgedehnt wird: so drängt sich die Frage auf, ob es ausreicht, nur drei persönliche Bestimmtheiten von wesentlicher Gleichheit zu denken, oder ob sich diese nicht vielmehr wieder zu einem persönlichen Gesammtbilde vereinigen müssen. Ist das Letztere der Fall: so entsteht eine Bedeutung des Gottesnamens, welche eben sowohl von den Fällen, wo er nur eine Person, als auch von den andern, wo er blofs das Wesen ausdrückt, genau zu unterscheiden ist. Es ist nöthig, einige Stellen der uns vorliegenden Schriftsteller darüber zu befragen. In der 35. *Rede* entwickelt Gregor von Nazianz, dafs man von den drei Hauptansichten über Gott, der Anarchie, Polyarchie und Monarchie, im Christenthume nur die letzte zu glauben, die beiden andern aber dem Hellenismus zu überlassen habe. Diese Monarchie aber sey nicht in einem einzigen *πρόσωπον* zu fixiren, sondern bestehe in der gleichen Würde der Natur, der Zusammenstimmung des Willens, der Identität der Bewegung und Richtung aller in ihr liegenden Kräfte (p. 562.). Wenn nun hier der Schriftsteller dasjenige θεός nennt, worauf im umfassendsten Sinne die Alleinherrschaft zurückzuführen sey:

so denkt er sich dabei wohl Mehr, als die bloſse Göttlichkeit des Wesens, oder das Nebeneinanderbestehen dreier Hypostasen von gleicher Würde; denn er fügt Bestimmungen hinzu, die das Bild einer, ungeachtet der innern Unterschiede, dennoch vollkommen einigen Gesammtthätigkeit gewähren sollen. Die Monarchie hat demnach ihren Ausgangs- und Mittelpunct nicht in der Einheit der Person, sondern folgt nur aus der Einigkeit des Wirkens, in welchem dann bald die eine bald die andere Hypostase als vorzugsweise handelnd angeschaut wird, je nach dem Gegenstande, den der Redende von einer göttlichen Causalität ableitet. — Der Sprachgebrauch aber entsagt dem Interesse nicht, als den Grund der Alleinherrschaft immer noch den einen Gott zu nennen, also sich eines Namens zu bedienen, in welchem neben der substantiellen Gleichheit noch die Anschauung des höchsten in sich verbundenen und einigen Lebens lag. In dem Tractat: *de communi essentia Patris et Filii et Spir. S.*, bei Athanasius (T. II. p. 5.) heiſst es gegen den Vorwurf des Tritheismus: *Εἷς γὰρ θεὸς ἐν τρισὶ προσώποις κηρύττεται*, nicht also *μία θεότης τριῶν προσώπων*, mit welchem Ausdrucke der Vorwurf noch nicht hinreichend beseitigt worden wäre, und zur Erklärung folgen bald darauf (p. 6.) die Worte: *Ὅπου δὲ ἀμέριστος ἡ ἀξία, μία βασιλεία, μία δύναμις καὶ βουλὴ καὶ ἐνέργεια ἰδιάζουσα τὴν τριάδα ἀπὸ τῆς κτίσεως, ἕνα λέγω θεόν* (vgl. *ad Serap. Spir. S. non esse creaturam*, T. I. p. 530.). Basilius läſst sich die Behauptung der Häretiker gefallen, daſs die Katholiker wohl eine Macht, Güte und Wirksamkeit Gottes bekenneten, genau genommen aber nicht einen Gott, da er selbst mehrmals aus einander setzt, Vater und Sohn seyen nicht Einer (vielmehr *εἷς καὶ εἷς*, *de Spiritu Sancto*, Cap. 18.), sondern Eines, und dieselbe Verbindung auch für den Geist in seinem Verhältnisse zu jenen annimmt. Auch wählt er häufig die Worte so, daſs nur die Einheit des Wesens, oder der Natur, also die unpersönlich gedachte *θεότης* als höchster, Alles enthaltender Gegenstand der Verehrung erscheint. Doch zögert er auch nicht, dem Vorwurfe der Dreigötterei [13] so zu widersprechen: *ὅτιπερ ἡμεῖς ἕνα θεόν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν* (*Epist.* 8. p. 81., vgl. *Epist.* 189. p. 278 sqq., *de Spir. Sancto* p.

---

13) Derselbe Vorwurf wird auch gegen Cäsarius erhoben a. a. O. *Quaest.* 12. u. 13. Er erwiedert: *Τριάδα φημὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς ῥώμης τε καὶ θεότητος.* So vertritt die Trias sehr oft die Stelle des Gottesnamens, welcher jedoch selbst in diesem Sinne, in dem die persönliche Einheit zurücktritt, nicht verdrängt werden konnte.

38 sq.). Im ersten Buche *gegen Eunomius*, wo es sich um den viel besprochenen Streitpunct handelt, das richtige Verhältnifs der ἀγεννησία zum Begriffe des göttlichen Wesens zu bestimmen, machte es die leichtere Verständigung mit dem Gegner nothwendig, auch da einfach Gott zu sagen, wo von allgemeinen auf die ganze Trias zu übertragenden Merkmalen die Rede ist (Lib. I. p. 222.). Am wenigsten wird bei gewöhnlichen Formeln eine Schwierigkeit empfunden, so dafs etwa der Schriftsteller sich bemühen sollte, durch den Ausdruck selbst bemerklich zu machen, ob er bei der Nennung Gottes eine Beziehung zu einer oder zu allen hypostatischen Bestimmtheiten des Wesens verstanden wissen will. Es bleibt also z. B. die Formel: ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, welche wir durch Stellen nicht zu belegen brauchen (denn man sagte, aus einem leicht erklärlichen Grunde, nicht leicht ἐκκλησία τῆς τριάδος oder θεότητος), unverändert, weil Niemand darüber eine Erklärung bedurfte, ob darin allerdings Gott in irgend einem persönlichen Sinne gesetzt sey, und ob das ausgesprochene Verhältnifs zwischen der Kirche und Gott auch wirklich die immanente Dreiheit und das besondere Wirken der einzelnen Personen angehe. Was zuletzt Gregor von Nyssa anbelangt, unstreitig den scharfsinnigsten Gegner des Eunomius: so führt er in den Reden gegen denselben die allgemeinen Wesensmerkmale bald auf den Gottesnamen, bald und zwar häufiger auf die Worte θεῖον, θεότης, θεία φύσις, deren wir schon oben gedachten, zurück. Den Verdacht des Tritheismus glaubt er schon mit dem Satze abgewiesen zu haben: Εἴπερ οὖν ἐνεργείας ὄνομα ἡ θεότης, ὡς μίαν ἐνέργειαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, οὕτω φαμὲν εἶναι καὶ τὴν θεότητα (*de trinit.*, T. II. p. 446., vergl. *contra Eunom. Orat.* VI. p. 198 190 sq. *Orat.* VII. p. 223 sq. VIII. p. 230. XII. p. 328 sqq. *Opp.* ed. Paris. 1615), und an einer andern Stelle (*Quod non sint tres Dii*, Tom. II. p. 456.), nach einer längeren Erklärung über das Wort θεότης,: Οὕτως οὐδὲ τρεῖς θεοὶ κατὰ τὴν ἀποδεδομένην τῆς θεότητος σημασίαν [14]). In diesem höchsten Begriffe der Gottheit werde

---

14) Gregor gebraucht sogar θεότης, wo er von der Menschwerdung handelt, wo man also bestimmt den Personnamen θεός erwarten würde, auf eine auffallende Art. Aussprüche, wie dieser: Ἡ δὲ σὰρξ οὐχ ἡ αὐτὴ τῇ θεότητι πρὶν μεταποιηθῆναι καὶ ταύτην πρὸς τὴν θεότητα u. s. w., oder der bald darauf folgende: Κενοῦται μὲν γὰρ ἡ θεότης, ἵνα χωρητὴ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει γένηται, ἀνακαινοῦται δὲ τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως θεῖον γινόμενον (Orat. IV. p. 160 sqq.), behalten, obwohl noch eine weitere Erklärung hinzukommt, dennoch einen Anstrich vom Eutychianismus.

nämlich ein so vollkommen gemeinschaftliches und stetig verbundenes Zusammenwirken der Hypostasen gesetzt, dafs durchaus kein einzelnes Geschehen von der einen abgeleitet werden dürfe, ohne zugleich die andere daran mitthätig zu denken (daselbst p. 454.). Um diese höchste Einheit des Wirkens darzustellen und jeden Gedanken an eine innere wesentliche Ungleichheit zu entfernen, diene auch noch der Name θεός. So nehmen wir auch bei dem Nyssenischen Gregor das Bestreben wahr, auch in der Trias wieder, wenigstens nach ihrem Wirken, den Character einer der persönlichen Einfachheit entsprechenden Einheit nachzuweisen. Kommt dadurch hin und wieder einige Unklarheit und Unsicherheit in den Sprachgebrauch: so erhellt leicht, woher dieselbe entstanden sey. Die Darstellung der Trinität nach Innen endigt mit dem Beweise der Identität des in drei Persönlichkeiten erscheinenden Wesens. Wird aber die Lehre nach Aufsen verfochten, oder treten Sätze hervor, in denen sich ohne Rücksicht auf die immanente Unterscheidung dennoch die ganze Fülle des göttlichen Seyns und Lebens aussprechen will: so verräth sich in der Behandlung solcher Sätze eine durch Ausdrücke, wie τριάς und θεότης, erschwerte Neigung, zu der einfach persönlichen Anschauung und dem ihr zukommenden Namen zurückzukehren[15].

Noch bis auf Johannes von Damascus läfst sich diese Bemerkung verfolgen, obwohl nicht zu verkennen ist, dafs er, nicht mehr hineingezogen in eine einseitige Polemik, die mehrfache Betrachtungsweise des Dogma's schon sicherer zu vereinigen und zu beherrschen weifs. Er behauptet, dafs schon durch die Festhaltung *einer* göttlichen Natur der polytheistischen Abweichung hinreichend vorgebeugt sey (*de fide orthod.* I. 7. *Opp.* ed. Lequien. T. I. p. 131.).

---

15) Völlig tritt das Trinitarische zurück in blofsen Definitionen der Gottheit. So wird z. B. in den *Quaest. aliae* bei Athanasius, Quaest. 1. auf: *Τί ἐστι θεός?* geantwortet: *Θεός ἐστιν οὐσία νοερά, ἀθεώρητός τε καὶ ἀνερμήνευτος.* Unter Gregors von Nazianz Namen hat zuerst Höschel Definitionen 1591 herausgegeben, welche so beginnen: *Θεὸς μέν ἐστιν οὐσία πρῶτον καλόν.* Das Christliche tritt hier wenig hervor, wenn man damit die dem Plato zugeschriebenen Definitionen vergleicht, welche von Casaubonus (*ad Theophrast. charact.* Lugdun. 1617, p. 110.) für ächt gehalten, von Ficinus und Sambucus dem Speusippus zugeschrieben werden, auf Grund des Diogenes Laertius, welcher ausdrücklich *ὅροι* zu den Schriften des Speusippus zählt (Lib. III. zu Anfange). Die zweite Begriffsbestimmung lautet nämlich: *Θεὸς ζῶον ἀθάνατον, αὔταρχες πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία ἀΐδιος, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία.* — Nach andern Stellen, beiläufig bemerkt, scheint Gregor bei Anfertigung seiner Definitionen jene angeblich Platonischen berücksichtigt zu haben.

Denn daraus folge eine vollkommne, selbstständige und in sich verbundene Kraft und Wirksamkeit: *μία οὐσία, θεότης, δύναμις, θέλησις, ἐνέργεια, ἀρχή, ἐξουσία, κυριότης, βασιλεία* (Cap. 8. p. 132.). Alles sey in den drei Personen erkennbar, deren jede für sich vollständig zu denken sey, damit nicht in Gott eine Zusammensetzung eingeräumt werde. Sie bilden zusammen die *μακάρια θεότης*: ein Ausdruck, der durch das Epitheton den Gedanken eines persönlichen Einheitsbandes hervorzurufen scheint. Wenn nun Johannes die Schilderung der Gleichheit aller Wirkungen und Eigenschaften mit den Worten schliefst: *καὶ τὸ εἶναι ἕνα θεὸν γνωρίζομεν* (p. 138.), die Trias als den einen Gott aufstellt (p. 140.) und anderswo sagt: *τὰ τρία εἷς θεός* (*de hymno trishag.*, p. 495.), wobei die Veränderung des Genus nicht zu übersehen ist: so mufs er gefühlt haben, dafs damit der Gottesname eben jene hier von uns gemeinte Bedeutung empfange. Aufserdem ist auch Nichts häufiger bei dem Damascener, als dafs für die erste Person der Trias die Namen *θεός* und *πατήρ* mit einander abwechseln.

Eine noch genauere Behandlung der Begriffe finde ich bei Theodor von Abucara, einem geschickten Dialectiker und Verfasser von mancherlei Streitsätzen und polemischen Gesprächen. Dieser erklärt sehr bestimmt, wie zunächst *θεός* und *θεότης* zu unterscheiden seyen. In jenem werde die göttliche Natur in der Person seyend gedacht, in diesem aber an sich (*τὴν φύσιν ὡς γυμνὴν οὖσαν*) und ohne hypostatische Beziehung. Denn obgleich die *θεότης* nirgends aufserhalb der Personen vorhanden sey: so lasse sie sich doch auch abgesehen von der hypostatischen Form betrachten (Theod. Abuc. *Opusc.*, in Gretseri *Opp.* T. XV. p. 408.). Eben so wird durch *θεός*, genau genommen, nicht das Persönliche ausgedrückt, noch die Verbindung dreier Personen, sondern die Natur und Wesenheit einer jeden. Daher heifst es folgerichtig (daselbst p. 356.): *ὅτι ὁ πατὴρ μέν ἐστι θεός, θεὸς δὲ οὐ πάντως ἐστὶ πατήρ.* Allein die Unterscheidung von Gott und Gottheit darf dessen ungeachtet den allgemeinen Satz nicht umstofsen: *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ὅτι μία θεότης* (*de divin. nomin.*, daselbst p. 424 sq.).

Der Zweck der Abweichung, von der wir nunmehr wieder umlenken, ist kein anderer, als darüber, in wie weit das Dogma in den sonstigen Sprachgebrauch aufgenommen worden ist und ihn sich angeeignet und unterworfen hat, in wie weit aber nicht, eine kleine Beobachtung anzustellen. Für eine kritische Geschichte der Trinitätslehre von Athanasius bis Johann von Damascus möchte

vielleicht dieselbe nicht gleichgültig seyn. Dafs keinesweges alle Aussprüche und Reden über diese Lehre so abgefafst sind, wie es deren strenge Form erfordert, davon giebt es keinen stärkeren Beweis, als gerade die alten durch den Trinitätsstreit veranlafsten Symbolformeln. Keine derselben hat meines Erachtens eine vollkommen schulgerechte Construction. Wäre diefs der Fall: so müfsten sie etwa so beginnen: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν τρισυπόστατον*, oder *τριπρόσωπον, τοῦτ' ἔστι εἰς τὸν πατέρα* u. s. w. Mit den gewöhnlichen Anfangsworten aber: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα*, oder wie sie ähnlich lauten mögen, kann man eben sowohl ein häretisch-Monarchianisches, als ein orthodoxes Glaubensbekenntnifs eröffnen. Der *εἷς θεός* wird ohne Weiteres so genannt, und an ihm wird die Würde der beiden andern Personen gemessen. Ob das *θεός* hier ein Person- oder ein Gattungsname seyn solle, läfst sich erst aus dem Folgenden entnehmen, worin Sohn und Geist, weil sie in dem ersten Begriffe nicht mitgedacht waren, hinter einander besonders auftreten müssen. Auf bestimmte Art zu denken, wie nun die drei Gegenstände des Glaubens sich zur Einheit zusammenschliefsen, wird ebenfalls mehr dem Hörenden überlassen, als vorgeschrieben. Warum indessen die nicht zur theologischen Begründung aufgestellten, sondern dem kirchlichen und amtlichen Zwecke dienenden Symbole eine solche Gestalt hatten und haben mufsten, würde, wenn es hierher gehörte, länger dabei zu verweilen, schon aus einer kurzen Untersuchung klar werden.

An den dritten vorhin erläuterten Gebrauch des Gottesnamens werden wir in unserm Buche durch *Quaest.* 139. erinnert. Dem Fragenden scheint ebenfalls durch das Eigenthümliche einer jeden Person, den *character hypostaticus*, die Einheit Gottes aufgehoben zu werden. Denn „mufs nicht diese Einheit, wenn er sie wirklich besitzen soll, auch eine durchgängige seyn, so dafs Gott von den Gegensätzen des Einfachen und Zusammengesetzten, des Sterblichen und Unsterblichen, des Zeugens und Nichtzeugens, des Gezeugten und Ungezeugten immer nur das Eine in sich trägt? Geht nicht also, wenn der Sohn gezeugt ist, der Vater nicht gezeugt, die wesentliche Einheit in dem Gegensatze verloren?“ Bekanntlich gehört die Frage, ob die *ἀγεννησία* das göttliche Wesen ausmache, oder nicht, ins Innerste des mit **Eunomius** geführten Streites und ward mit besonderer Anstrengung und Schärfe verhandelt. Die Gegner führten sie, wie auch hier geschieht, dadurch herbei, dafs sie Prädicate, wie zusammen-

gesetzt und sterblich, die das Katholische Dogma schlechthin vom göttlichen Wesen ausschlofs, mit der hypostatischen Bestimmung des Gezeugten auf gleiche Linie stellten. Es wurde beinahe Gewohnheit, zum Gegenbeweise sich auf das Nebeneinanderseyn dreier menschlichen Individuen zu berufen, von denen ja ihre natürliche, d. h. wesentliche, Gleichheit eben so einleuchtend sey, als die persönliche Differenz mit ihren Merkmalen. Wenn aber anderwärts nicht selten Petrus, Jacobus und Johannes, oder drei andere Apostel beispielsweise genannt werden (vergl. Greg. Nyss., *quod non sint tres Dii*, p. 457., und in der folgenden Abhandlung p. 461. Theod. Abuc. a. a. O. p. 352—355.): so hat unser Verfasser nicht ungeschickt in der Antwort, um auch noch auf eine verschiedene Entstehungsart hinzuweisen, Adam, den aus Erde Geschaffenen, Eva, die aus der Ribbe des Mannes gebildet, und Seth, dem eine menschliche Zeugung das Daseyn gegeben, mit einander verglichen. Nur will er schwerlich den Vergleich so weit ausgedehnt wissen, dafs etwa die Abstammurg des Seth von zwei Personen den Ausgang des Geistes versinnlichen solle. Denn der hypostatische Character des Geistes wird weder in der Frage durch ein Wort, wie ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις, berührt, noch hat ihn die berichtigende Erwiederung mit aufgenommen. Es genügt dem Pseudojustin, zu versichern, dafs die Identität der Substanz und deshalb, wie er *unmittelbar* daraus folgert, die Einheit Gottes durch die mehrfache hypostatische Eigenthümlichkeit nicht gefährdet werde: *Εἷς ἐστιν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων, οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις.*

Was wir von dem hypostatischen Character erwähnten, bildet einen leichten Uebergang zu *Quaest.* 17., wo die Schlufsworte noch als Parallelstelle der eben angeführten Worte dienen (*Διὸ εἷς ἐστιν ὁ θεὸς τῷ ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς οὐσίας*). Der Inhalt beruht auf einer Unterscheidung der Ausdrücke *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*. „Wenn die Vereinigung der drei Hypostasen untrennbar (*ἀδιαίρετος*) ist: wie können drei Hypostasen und drei Personen genannt werden, und nicht vielmehr eine dreinamige und dreipersönliche Hypostase?" Der Vordersatz bedarf keines weiteren Belegs, sobald wir nur an die zahlreichen Beweisführungen für die untrennbare Einheit der Trias (z. B. bei Athanasius im *ersten Briefe an den Serapion*) denken, und dafs das *διαιρεῖν* dasjenige bezeichnet, was man bei aller persönlichen Unterscheidung hinwegdenken solle. Das Wort *ἕνωσις*, dessen sich der Schüler bediente, später das stehende von

der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, findet sich auch sonst, neben dem andern: *κοινωνία*, von der Gemeinschaft der Personen gebraucht (Greg. Naz., *Orat.* 39., p. 630.). Der Nachsatz hangt mit dem nicht weniger bekannten Streite über die gebrauchten Ausdrücke zusammen. Wir erwähnen daher bloſs, daſs, nachdem in der Griechischen Theologie die Unterscheidung der Wörter *οὐσία* und *ὑπόστασις*, deren Verwechselung Gregor von Nazianz der Armuth der Lateinischen Sprache Schuld giebt (*Orat.* 21. p. 395.), sich befestigt hatte und überall beibehalten worden war[16]), dagegen die beiden andern: *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*, näher zusammentreten muſsten. Diese werden daher, wenn auch jenes Wort mehr kirchliche Geltung hatte, häufig für einander gesetzt, und Gregor deutet an, daſs das letztere dennoch Einigen lieber sey (*Orat.* 32. p. 520.). Inwiefern dasselbe aber nicht so deutlich, als das andere, ein vollkommen persönliches Bestehen aussagte und so der Vorstellung eines bloſsen Namens sich näherte, so wie auch in unserer Frage die Prädicate: *τριώνυμος* und *τριπρόσωπος*, verbunden sind, besorgte man leicht durch Bevorzugung desselben den Sabellianismus zu begünstigen. In dieser Beziehung sagt Basilius *Epist.* 210. p. 315.: *Ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων — καὶ μίαν τῶν τριῶν τὴν ὑπόστασιν ἐκτιθέμενος, τί ἄλλο ποιεῖ* u. s. w., und bestreitet gleich darauf die Meinung einiger Lehrer in Neucäsarea, von denen er gehört hatte, daſs sie aus den drei Namen einen machen, d. h. alle auf dasselbe Subject beziehen wollen. In eben demselben Briefe p. 317. setzt er hinzu, eine gewisse nicht persönliche Unterscheidung der *πρόσωπα* habe auch Sabellius eingeräumt, wenn man darunter bloſs verstehe, daſs das eine göttliche Subject nach dem Bedürfniſs der verschiedenen Wirksamkeit eine andere Gestalt angenommen habe. — Nicht verschieden ist die Meinung, die Gregor von Nazianz bestreitet: *Τί δαὶ οἱ τὰ πρόσωπα, μὴ ἓν οἷόν τι σύνθετον ἀναπλάσσετε καὶ τριπρόσωπον ἢ ἀνθρωπόμορφον ὅλως?* (*Orat.* 32. p. 520.). Hielt man sich umgekehrt vorzugsweise an den Ausdruck *ὑπόστασις* und *πρόσωπον ἐνυπόστατον*: so lag wiederum die Gefahr des Tritheismus nahe, daher bei Cäsarius, *Dial.* I. Quaest. 13. Es ist nicht zu verwundern, daſs sich bei Athanasius noch kein gleichförmiger Sprachgebrauch gebildet hatte, und nicht bloſs *ὑπόστασις* noch im Sinne von Wesen, sondern auch für *πρόσωπον* noch die

16) Vergl. sehr zahlreiche Stellen bei Suicer gesammelt und Münscher, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3 (2. Aufl.) S. 491 ff.

Wörter ὄνομα und σχῆμα nicht im Sabellianischen Sinne vorkommen. Pseudojustin hält sich jedoch an die Fassung des ausgebildeten Dogma's, indem er entscheidet, dafs schon durch die Bezeichnung dreier Hypostasen bestimmt sey, man dürfe sie, trotz der innigen Verbindung, nicht in eine zusammenschmelzen, so wie die Trennung der Namen zugleich die der ihnen zugeordneten Personen erfordere.

Was wir auf *Quaest.* 144. erwiedern hören, hat mehr, als das Bisherige, ein philosophisches Gepräge. „Wie Gott überall ganz und in Jedem ganz und in sich ganz ist: so ist sein Seyn nicht getrennt von seinem Haben. In seiner Einfachheit ist er also ganz Sohn und ganz den Sohn habend, ganz Wille und ganz den Willen habend. Denn er ist erhaben über die geschaffene Natur, in welcher das Seyn und das Haben in der Zusammensetzung zu denken ist.“ Mit solchen Worten wird der Schlufs des Schülers zurückgewiesen, dafs, wenn Gott eine bestehende Person, einen in ihm seyenden Willen (βουλὴν ἐνυπάρχουσαν) und einen bestehenden Sohn habe, er, aus diesen zusammengesetzt, mit Unrecht einfach genannt werde. Hätte aber nicht Pseudojustin in Bezug auf die Trinitätslehre Mehr und anders antworten und zunächst die ganz unrichtige und schiefe Fassung der Frage tadeln müssen? Es kommen ja hier ganz ungleichartige Dinge zusammen: der Wille, dem gar keine Persönlichkeit zukommt, und die besondere Hypostase des Sohnes. Hätte er diefs schärfer ins Auge gefafst: so würde er selber sich nicht so mifsverständlich erklärt haben. Richtig zwar wird gesagt, dafs Gott eben sowohl Person und Wille sey, als er Beides habe, und dagegen wäre keine weitere Einwendung erlaubt gewesen. Aber was will es bedeuten, dafs Gott ganz Sohn sey und den Sohn habe, auf dieselbe Art, wie er ganz Wille ist? Vielleicht wollen die Worte: τὸ ἁπλοῦν αὐτοῦ ὅλον υἱός ἐστι, nur so Viel aussagen, dafs das Seyn des Sohnes in Gott keinen Theil in ihm ausmache, sondern ganz in seiner Einfachheit aufgehe. Allein die Ausdrucksweise bleibt immer befremdlich, nachdem wir bis jetzt nur auf klare und rechtgläubige Lösungen in Betreff dieses Dogma's gestofsen sind, und erregt den Verdacht einer anderweitigen Entstehung und Einschiebung in unsere Sammlung.

Endlich wird *Quaest.* 129. noch ein wunderlicher Einfall zum Besten gegeben. „Wenn das für sich Bestehende einfach ist, wie in den Zügen der Buchstaben das ι, zusammengesetzt aber, was eine Verbindung enthält, wie das

π, und wenn das Zusammengesetzte dadurch nicht aufhört, dafs das ι und das aus drei solchen Verbundene dieselbe Wesenheit haben: wie kann dann Gott noch einfach seyn, wenn er aus zwei gleichwesentlichen Personen und einer dritten, welche leicht die Vorstellung einer eigenthümlichen Substanz zuläfst, dem heiligen Geiste nämlich, eine Synthesis in sich hat? warum wird er noch Einer und unbeschränkt genannt, wenn die Trennung der Hypostasen so grofs und so beschaffen ist?" Der Sinn der Erwiederung ist kürzlich dieser: ι und π sind wesentlich als Buchstaben nicht verschieden, sondern blofs durch ihre äufsere Beschaffenheit, das π als Buchstabe ist eine Einheit, als π eine Dreiheit und zwar zusammengesetzt und geworden. Für Gott aber giebt es, weil er nicht aus Theilen entstanden ist, keine äufserliche Synthesis, sondern nur ein ewiges Zusammenseyn[17]. — Die spielende Erklärung der Homousie nach dem Bilde einer Figur kann nur denjenigen befremden, welcher vergifst, wie viele ähnliche Verkehrtheiten das in diesem Streite sehr reichhaltige Capitel der Beispiele und Vergleichungen aufzuweisen hat, wiewohl allerdings die Berufung auf die gleiche Substanz eines Metalls in verschiedenen Formen oder eines andern Stoffes, welche Athanasius nicht verschmäht, doch mehr Sinn hat, als was wir hier von der Wesensgleichheit dreier zu einem Buchstaben verbundenen Linien erfahren. Das Griechische π zu einem Bilde der Trinität zu machen, ist wohl nicht Erfindung unsers Verfassers, sonst würde er nicht so bestimmt vor falscher Anwendung warnen, sondern man mag, auch anderweitig nach allerlei Bildern und Abzeichen des Mysteriums suchend, darauf verfallen seyn. Doch mufs ich bekennen, kein zweites Beispiel gefunden zu haben. Wenn man indessen das Kreuz Christi im Griechischen T wiederfand; wenn die Anfangsbuchstaben des Namens Jesu zu allerlei Zahlendeutungen Anlafs gaben; wenn sich Lactantius der Pythagoreischen Erklärung des Buchstabens Υ erinnert und damit seine Christliche Anschauung von den divergirenden zu Himmel und Hölle führenden Lebenswegen in Zusammenhang bringt (*Institt.* VI. 3.); wenn man in dem ῾Ρ ein Zeichen der Hülfe und Rettung sah (Ephr. Syr., *Opp.* T. III. *Graecolat.* p. 476. *Interrogatio*): so bestätigen schon diese Beispiele, dafs auch die gegenwärtige Deutung nicht aufserhalb des Zeitgeschmackes lag. Erzählt doch Theodoret vom

---

17) *Εἷς τοίνυν ἐστὶν ὁ θεός, ἡ τριὰς τῇ μονάδι τῆς οὐσίας, χωρὶς πάσης κατὰ τοῦτο διαιρέσεως καὶ διακρίσεως.*

Meletius, daſs er durch Ausstreckung dreier Finger die Dreieinigkeit abgebildet habe (*Hist. Eccl.* II. 27.). Ganz in der Ordnung ist ferner die Entgegensetzung von θέσις (dem auch φύσις entgegensteht) und οὐσία in unserer Antwort. Das hingegen könnte auffallen, daſs Pseudojustin der Neigung des Fragenden, dem Geiste eine niedere Wesenheit beizulegen, wozu er vielleicht durch die Macedonianische Abweichung veranlaſst war, zwar mittelbar, aber nicht ausdrücklich widerspricht.

Für die Zeitbestimmung scheint es zwar Beachtung zu verdienen, daſs, im Vergleiche zu den übrigen die Abschlieſsung des Dogma's so entschieden voraussetzenden Aussprüchen, doch über das Wesen des heiligen Geistes kein ausdrücklicheres Urtheil abgegeben wird. Doch darf uns dieser Mangel noch nicht bestimmen, den Verfasser etwa vor das zweite ökumenische Concil hinaufzurücken. Auch über manche andere Abweichung, wie die des Marcellus, Photin und Apollinaris (vergl. *Quaest. ad Antioch.* Qu. 72. Augustin., *de div.* 83 *quaest.* Qu. 80.), deren Aufkommen doch der Schriftsteller gewiſs erlebte, findet sich keine bestimmte Erklärung. Daſs ihm die Meinung Vieler von der geringeren Würde des heil. Geistes nicht unbekannt war, haben wir so eben gehört. Bei einer Schrift, wie die vorliegende, in welcher es auf Vollständigkeit des kirchlichen Lehrgehaltes nicht abgesehen war, konnte er sich um so eher begnügen, zu *Quaest.* 17. wenigstens die allgemeine Formel für die Trinität und Homousie uneingeschränkt hingestellt zu haben, ohne den letzten zur Vollendung der Lehre gethanen Schritt besonders zu rechtfertigen [18]). Weit eher möchte ich darauf ein Gewicht legen, daſs auf die Streitigkeiten gegen Nestorius und Eutyches im fünften Jahrhundert keine Rücksicht sich wahrnehmen läſst. Denn wie stark beschäftigten sie nicht das kirchliche und allgemein Christliche Interesse! Zu wie zahlreichen Einwürfen und Bedenklichkeiten gaben sie Veranlassung! Lebte und schrieb Pseudojustin mitten in diesen Bewegungen: schwerlich hätte er vermeiden können, auch solche der Gegenwart angehörige und gewiſs auch in seiner Umgebung laut gewordene Fragen aufzunehmen, oder mindestens durch die Behandlung Christologischer Sätze seine Theilnahme an jenen dogmatischen

---

18) Cäsarius handelt *Quaest.* 42. von der Wesenheit und Selbstherrschaft des Geistes.

Kämpfen zu verrathen[19]. Dadurch unterscheidet sich auch unsere Sammlung von der gleichfalls dem Justin untergeschobenen *Glaubenserklärung*, welche bis zur Lehre von der Menschwerdung und den beiden Naturen fortschreitet. Diese Lehre erhält in sehr weitschweifiger Rede etwa folgende Begründung: „Wie der Mensch eine denkende und eine das Gedachte ausführende Natur hat: so ist es die göttliche in Christo, welche die Gotteszeichen wirkt, die menschliche, die das Niedere aufnimmt und erduldet. Wie der Mensch aber verschieden ist von den einzelnen in ihm verbundenen Bestandtheilen, vielmehr ein drittes Vollendetes, was daraus erhellt, dafs nach dem Tode wohl die beiden Hauptfactoren Leib und Seele noch übrig sind, der Mensch aber untergegangen: so ist nicht Christus aus Gottheit und Menschheit zu einem Neuen verschmolzen, sondern Beides zugleich, als Mensch durch natürliche Sympathie, als Gott durch Wunder bewährt. Wie jedoch wiederum nach der Vereinigung des erstgebornen Lichtes mit dem Sonnenkörper Niemand beide von einander trennen und jedes als etwas Eigenes auffassen oder benennen wird: so darf man auch den Logos und den Menschensohn nicht besonders denken." Im Folgenden werden ausdrücklich als Ketzer diejenigen verworfen, die zu vermeintlicher Lösung des Mysteriums von einer Vermischung (*σύγχυσις, κρᾶσις*) der Naturen oder einer Verwandlung zu sprechen wagen. So sagt sich das *Bekenntnifs* bestimmt vom Eutychianismus los, während es andernseits durch den Ausdruck *ἕνωσις* und einige andere Formeln die Nestorianische Ansicht abzuwehren scheint. Wir haben demnach Grund genug, es von unserm Werke der Zeit und dem Verfasser nach zu sondern[20].

Zum Uebergange diene die einzelne Bemerkung in *Quaest.* 67., wo zwischen der göttlichen und menschlichen Zeugung unterschieden und vorgezogen wird, die Worte *Jes.* 53, 8., wie auch anderwärts geschieht, von der ersteren zu erklären. Interessanter ist jedoch *Quaest.* 66.: „Wie ist der Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit der menschlichen wunderbaren Geburt Jesu zu vereinbaren?" Dabei kommen

19) Mehrere Gespräche und Streitfragen gegen die Nestorianer siehe bei Theodor von Abucara a. a. O. p. 382. 389. 414.

20) Es wird bald dem Theodor von Mopsuestia, bald dem Justinus Siculus zugeschrieben, von Möhler nach der Mitte des 5. Jahrhunderts gesetzt. Vergl. J. C. Th. Otto, *de Justini Martyris scriptis et doctrina* (Jenae, 1841), p. 63 sqq.

wir auch endlich einmal mit dem wahren Justin in Berührung. Er hatte dem *Tryphon* nach der gewöhnlichen Ansicht den Namen Menschensohn schon in *Dan.* 7, 13. nachgewiesen und zugleich aus dem dort gebrauchten Ausdruck: „*wie* eines Menschen Sohn", geschlossen, dafs durch den Namen selber die Abstammung Christi keineswegs der Geburt anderer Menschen gleichgestellt werde (*dial. c. Tryph.* C. 76., p. 172 sq. ed. Maran.). An einer späteren Stelle (C. 100. p. 195.) meint er, den Namen entweder geradezu auf die jungfräuliche Geburt oder auch auf die weitere Herkunft Jesu von Abraham durch die Maria beziehen zu dürfen. Läfst das Erstere aber der Ausdruck, trotz des masculinischen Artikels, zu? In dem Zweifel an der Thatsache findet unser Lehrling eine Schmähung der Ungläubigen, wünscht ihnen jedoch den in der Form des Namens liegenden Vorwand benommen zu sehen. Daher mufs er sich zunächst von Pseudojustin sagen lassen, wie unpassend es sey, eine undeutliche Redensart gegen sichere Schriftstellen in Anschlag zu bringen, dann aber weiter darüber belehren lassen, dafs nur, wenn Christus nicht Sohn irgend eines Menschen gewesen, die Bezeichnung unpassend seyn würde. — Obgleich auch anderweitig bei den Vätern derselbe Name so verstanden wird, als bezeichne er direct die übernatürliche Geburt Jesu: so bleiben doch Viele dabei stehen, ihn entweder von seiner wahren Menschheit, oder von seiner Erniedrigung zu erklären [21]. Doch kann es nicht gleich seyn, ob Christus sich so nennt, oder ob *Ezechiel* gewöhnlich in seinen Gesichten Menschensohn angeredet wird. Um daher nicht einzuräumen, dafs der Prophet den Beinamen mifsbrauche (*Quaest.* 45. [22]), sucht der Rechtgläubige auch darin eine Hindeutung auf Christus ausfindig zu machen.

---

21) Vergl. in meiner Schrift: ***De utroque Jesu Christi nomine in N. T. obvio, Dei filii et hominis*** (Vratislav. 1840), den *excursus historicus*.

22) Die Antwort ist für die Characteristik des Werkes nicht gleichgültig. Gott hat, heifst es, dem Propheten ein Bild der einst durch Christus zu vollbringenden Wiedererweckung vor Augen gestellt. Demnach heifst er Menschensohn, weil von ihm die von dem wahren Menschensohne einst zu erwartende Auferstehung vorhergeschaut wird. Auf diese Art werden zwei Fragen zugleich erledigt: 1) Warum gebraucht die Schrift vom *Ezechiel* den Namen Menschensohn? 2) Wie ist das Gesicht von der Auferstehung der Gebeine zu deuten? — Wie kämen aber zwei so weit aus einander liegende Puncte zusammen, wenn nicht der Verfasser, weil er für beide eine Antwort in Bereitschaft hatte, sie willkürlich verbunden hätte?

Wie in der neueren Dogmatik, bietet auch hier die wunderbare Art der menschlichen Entstehurg Jesu einen Grund für seine Unsündlichkeit dar. Stellen, wie 1 *Kön.* 8, 46., scheinen ausnahmslos die Allgemeinheit der Sünde zu behaupten (*Quaest.* 88. Augustin. *de div. quaest.* Qu 11.). Aber sie gehen nach Pseudojustins Ansicht blofs auf die natürlich von Vater und Mutter Abstammenden. Es darf also nur heifsen, dafs es keinen zur Sünde Geborenen gebe, der nicht gefehlt habe. Man sollte nunmehr eine Anspielung auf den *tradux peccati* erwarten. Statt dessen erhalten wir den Zusatz, zum Sündigen gebildet sey nur derjenige, der mit freier Selbstbestimmung für Gutes und Böses sich entscheidet, was bei unmündigen Kindern (denn auf sie hatte sich ebenfalls die Frage berufen) noch nicht Statt finde. Mit einer so übel gerathenen Verbindung zweier Erklärungsgründe mufs sich der Fragende abfinden lassen. Denn könnte er wieder zu Worte kommen: so müfste er doch einwenden, dafs, wenn unter dem Entstandenseyn zur Sünde die Wahlfreiheit zu verstehen sey, diese nun auch Christo und zwar ihm vermöge der wunderbaren Geburt abgesprochen werden müsse und er somit den Unmündigen und somit Sündlosen gleichgestellt zu werden scheine. Schwerlich hat sich der Schreiber klar gemacht, welche sonderbare Folgerung seine Antwort zuläfst, und die er nur dadurch veranlafst, dafs er dem Schüler zwei heterogene Einwendungen in den Mund legt und sie nun ohne vorherige Sonderung von einem Puncte aus erledigen will. Daran kann er übrigens gedacht haben, was von Athanasius öfters gegen die Arianer entwickelt wird, dafs Christus vermöge der vollkommnen seiner Natur inwohnenden Gerechtigkeit niemals zwischen dem Guten und Bösen indifferent gestanden, mit gleicher Fähigkeit, sich für Beides zu entscheiden. Derselbe Schriftsteller dient dafür zum Beweise, wie für diese ungetrübte Lauterkeit auch in der übernatürlichen Geburt Christi ein Grund gefunden wurde (*de incarnat.*, T. II. p. 26.). Der Erlöser kann seine Unsündlichkeit mit denen nicht theilen, welche in der Schrift unbescholten und untadelhaft heifsen. Daher ist zwischen ἀναμάρτητος und ἄμεμπτος zu unterscheiden, welches Letztere auch denen noch zukommt, die ihre Gesetzesübertretung auf die vorgeschriebene Art gesühnt haben, während Christus dessen nie bedurfte und auch der Taufe sich nicht als einem Sühnungsmittel unterzogen hat (*Quaest.* 141. *Resp.* — Maran mufs hier wiederum Pelagianismus erblicken). — Eben so war das Gebet, welchem er sich oftmals hingegeben, in

ihm nicht Beweis seiner Schwäche, sondern seiner wahren Menschheit (*Quaest.* 105.[23])).

In Beziehung auf das Verhältnifs zwischen Gott und Welt kommen uns einige anderweitig leicht nachweisbare Ansichten entgegen. Gott mufs in so eminentem Sinne vollkommen seyn, dafs wir seine Vollkommenheit nicht durch irgend einen Vorzug gesteigert denken dürfen. Wenn er aber doch vor der Schöpfung vorhanden war und mit ihr erst den Namen und die Würde des Schöpfers annahm: so scheint er vom blofsen Gottseyn zum Schöpferseyn sich erhoben und daher seine Vollkommenheit erhöht zu haben (*Quaest.* 113.). Dieselbe Folgerung ergiebt sich noch von einer andern Seite. „Wenn das blofse Vermögen (*τὸ εἶναι τῇ δυνάμει*) geringer ist, als was auch der Wirksamkeit nach besteht (*τὸ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ*): unterliegt nicht Gott einer Veränderung, da er vor der Welt zwar dem Vermögen, nicht aber der Wirksamkeit nach Schöpfer war?" (*Quaest.* 114.) Es erhellt sogleich, dafs beide Einwendungen von der Betrachtungsweise des Origenes ausgehen, mit dessen Schriften der Verfasser, wie sich später ergeben wird, wohlbekannt war. Dieser hält sich in so fern an den ersten Grund, als er sagt, Gott könne nicht zu Etwas, was ihm gezieme, erst später gelangt seyn, sondern da er immer Allherrscher gewesen, müsse auch das von ihm Beherrschte stets vorhanden gewesen seyn. Doch unterscheidet er auch die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια, annehmend, dafs man nicht für jene ein weiteres Gebiet setzen dürfe, als durch diese wirklich geworden (*de princip.* I. 10. II. 9.). Den Origenes als Urheber solcher Hypothesen zu nennen, mag der Verfasser deshalb unterlassen haben, um ihn, auf den er sich anderswo als auf eine gelehrte Auctorität berufen wollte, nicht als Irrlehrer blofszugeben. Wenn theils Athanasius (*de decr. synod. Nic.*, T. I. p. 183.) theils Spätere der Meinung sind, Origenes habe Manches nur untersuchungsweise ausgesprochen: so war es um so natürlicher, auch einige von ihm angeregte Schwierigkeiten zur Beantwortung zu ziehen. Pseudojustins Belehrungen gehen sehr einfach dahin, dafs zunächst die Vollkommenheit Gottes in seinem Selbst liege,

---

23) Noch andere Christologische Fragen siehe bei Cäsarius *Quaest.* 29—34., besonders über die Schwierigkeit, an welche die Väter sonst nicht oft denken, wie nämlich die unveränderbare Gottgleichheit nicht blofs mit Schmerz und Leiden Christi, sondern zugleich mit dessen menschlicher Entwickelung, Zunehmen und Wachsthum an Weisheit und Wohlgefallen sich vertrage.

nicht in einer Beziehung zum Andern[24]), das Hinzukommen der Schöpfung also keine Vermehrung in ihm, sondern nur ein neues Verhältnifs zu ihm hervorbringen könne (so wie die Zahl Eins unverändert bleibt, mag man sie nun für sich, oder als Anfangspunct der folgenden Zahlen betrachten), dafs Gott eben so wenig darum einen Mangel oder eine Verringerung an sich habe, weil er nur eine Welt, nicht mehrere geschaffen. Weniger klar und treffend ist die zweite Entgegnung: In den Dingen, deren Macht auf einer physischen Nothwendigkeit des Wirkens beruht, ist das Vermögen geringer, als die Wirksamkeit; derjenige aber unterliegt der Kategorie des Geringerseyns nicht, dessen Vermögen nicht von einem natürlichen Zwange, sondern von dem eigenen Willen ausgeht. Soll die Sache damit abgethan seyn: so bedarf es wenigstens noch des Zusatzes, dafs die Wirksamkeit Gottes nichts Anderes sey, als der die Macht bewegende Wille, welcher vor der Schöpfung so gut, als nachher, in ihm gewesen.

Leichter löst sich der scheinbare Widerspruch eines unveränderlichen und dennoch stets an den weltlichen Dingen theilnehmenden Gottes. Indem er Strafen und Belohnungen nach Verdienst austheilt, tritt nichts Ungleiches und Wandelbares in ihn; denn er bleibt dabei in seinem Selbstgefühl und seiner Gerechtigkeit derselbe (*Quaest.* 51.). So lehrt auch Origenes, nur würde er nicht den Ausdruck *αἴσθησις* von Gott gebraucht haben, dafs Gott, seinem Seyn nach immer mit sich identisch, nur durch Vorsehung und Verwaltung zu den menschlichen Angelegenheiten herabsteige (*c. Cels.* IV. 14 sq). Der zuletzt Genannte war ja auch in der Behandlung anthropopathischer und scheinbar Gottes unwürdiger Stellen vorausgegangen; denn wie Viel machte er sich nicht z. B. mit der Verhärtung Pharao's zu schaffen! (Vgl. Theodoret. *in Exod.* Quaest. 12., *in Deuter.* Qu. 27., *in* 1 *Reg.* Qu. 32.) Nach dem von ihm aufgestellten Canon liefsen sich ähnliche Schwierigkeiten, wie sie beispielsweise in *Quaest.* 36. vorkommen (vgl. 1 *Sam.* 15, 11.), ohne Mühe hinwegräumen. Nur menschlich Natürliches haben die Propheten auf Gott übergetragen, nirgends Unnatürliches erdichtet, wie die Heiden vom Kronos, der den Jupiter verschlingt (*Quaest.* 10.). Härten und Dunkelheiten in der göttlichen Leitung des Volkes und der Behandlung Einzelner hat Theodo-

24) Ἄλλο τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλο τὸ ἄλλου εἶναι. Ἄσχετον μὲν τὸ αὐτὸ εἶναι, σχετικὸν δὲ τὸ ἄλλου εἶναι.

ret sorgsam gesammelt und hinweggeräumt. Bei der Bestimmung des Verhältnisses der sittlichen Welt[25]) zu Gott treten Dunkelheiten hervor, die den Versuch einer Theodicee herbeiführen, wenn zugleich nach dem Ursprunge des Bösen und der Stellung des freien Willens zwischen den Gegensätzen geforscht wird.

Wir werden so von selbst zur Anthropologie hinübergeleitet. Welchen Weg in solchen Untersuchungen die Griechischen Väter, namentlich die älteren, eingeschlagen haben, wie sie stets auf ihr *αὐτεξούσιον*, als die innerste durchaus freie, von Gott nur vorausgesehene, nicht bewirkte Selbstentscheidung zurückkommen und dem Bösen jedes für sich bestehende Seyn absprechen, bedarf kaum einer Erwähnung. Daher fällt auch die Lösung der auf diesem Gebiete aufstofsenden Probleme ziemlich gleichförmig aus. *Τὸ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὴν ἐκτροπὴν τοῦ καλοῦ* (*Quaest.* 73.): eine Definition, für die sich zahlreiche Parallelen beibringen lassen, wo die Alexandriner die Ansicht widerlegen, als müsse man für das Böse einen wirklichen Urheber suchen (Clem. *Strom.* III. 4. p. 526., 440. S.), und Origenes scheut sich nicht zu sagen: *Certum namque est, malum esse bono carere* (*de princ.* II. 9, 2.), und: *πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστι* (*in. Joh.*, Tom. II. p. 65.[26])), da es immer nur in den schlechten Handlungen, nicht aufser ihnen vorhanden und nur in Verbindung mit dem Guten auftritt. Keiner aber setzt entschiedener, als der Verfasser des *Dialogs gegen die Marcioniten de recta in Deum fide* aus einander, inwiefern es nirgends in dem Wesen der Dinge und Kräfte, immer blofs in dem Hinzukommenden begründet, durchaus auf das Gebiet der Anwendungen und Relationen zu verweisen sey: *Κακὸν δὲ εἴπομεν λέγεσθαι ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων τῇ οὐσίᾳ* (Orig. T. I. p. 847.), — *ὁ δὲ τῆς χρήσεως τρόπος ἐναλλάσσει τὸ γινόμενον* (p. 848.). Aehnlich beschränkt Athanasius in seiner *oratio contra gentes* (Cap. 7.) das Böse auf den falschen Freiheitsgebrauch, in welchen der Mensch, sich abwendend von dem Vorstellen und Denken des Guten (*κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ*

---

25) Durch den Begriff der Vorsehung wird sofort der des Zufalls als einer bewufstlosen Macht aufgehoben (Anastas. Sin. *Quaest.* 19.: *Τί ἐστι τύχη?*).

26) Selbst Augustin scheut sich nicht, denselben Satz auszusprechen. *De divers.* 83 *quaest.* Qu. 6.: *Summum ergo malum nullum modum habet, caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est.* — *Dial. sub titulo Oros. et August.* Quaest. 16.

φαντασίας), hineingerathen sey. Wurde die göttliche Zulassung des also durch schlechte Handlungen entstandenen Bösen teleologisch angesehen: so blieb kaum noch etwas Anderes übrig, als dem Gegensatze Nothwendigkeit zuzusprechen, da aufser demselben auch das Gute nicht ausgeübt, nicht erworben werden, noch seine Uebermacht sich offenbaren könne (Orig. *c. Cels.* VI. 44.). Unter den Lateinern ist es Lactantius, der in einigen (freilich kritisch verdächtigen und des Manichäismus bezüchtigten) Stellen (*Institt.* II. 8. VII. 5., *de opif. Dei,* Cap. 19.) den Gegensatz als einen von Gott gewollten und beinahe ursprünglichen hinzustellen wagt. Eben dazu kommt es gewöhnlich, wo Sünde und Böses unter den Zweckbegriff gestellt und der Grund ihres Vorhandenseyns kurz angegeben werden soll. Wie alt ist nicht schon die unbefangene Frage des Grönländers an den Missionar, warum Gott den Teufel nicht todtschlage (Caesar. *Dial.* II. Quaest. 124.: *διὰ τὸ μὴ ἀγεράστους ἡμᾶς καταλειφθῆναι ἐν τῇ μελλούσῃ ἀϊδίῳ ζωῇ, μὴ ὄντος ἡμῖν ἐνθαῦτά τινος ἀντιπάλου*), oder Aehnliches, warum er ihm erlaubt, die Menschen anzugreifen (*ad Antioch.* Quaest. 11.), warum er jenes erste Gebot gegeben, wissend, dafs es würde übertreten werden (Caesar. a. a. O. 125.), und die Antwort: damit nicht der Tugend ein Kampfpreis, der Freiheit die Ausübung und Erkennbarkeit mangele! Unser Schriftsteller sucht diese bedenkliche Folgerung zu vermeiden. Zur Lösung wird ihm folgendes ziemlich Ausgeklügelte vorgelegt (*Quaest.* 73.): „Wenn das Gute dann als solches erscheint, wann es mit dem Schlechten verglichen wird, die Welt aber gut ist: so mufs die Nichtwelt (*ὁ μὴ κόσμος*), d. h. das Vor-der-welt, schlecht seyn. Kann deshalb nicht Beides von Gott stammen: so mufs das Eine auf sich selbst beruhen (*αὐτόματον*), und Gott ist nicht mehr von Allem der Grund.“ Allein beide Annahmen sind falsch; denn das Böse ist nicht in dem Sinne ein Nichtseyn, wie das Vor-der-welt, nämlich ein reines Nichts, weder schlecht noch gut noch automatisch, und eben so wenig ein solches Seyn, das auf eine wirkliche Schöpfung zurückgeht. Das Gute dagegen wird nicht blofs durch Vergleichung mit jenem, sondern aus seiner eigenen Natur erkannt. — So ungehörig gestellt, hat allerdings der Einwurf nicht das geringste Gewicht. Aber er wird ernsthafter, wenn man von der Erkenntnifs des Gegensatzes, welche beide Seiten als bereits vorhanden vorauszusetzen scheint, ausgeht. „Wir haben dieselbe (*Quaest.* 8.) von Gott und aus dem Seyn empfangen: ist also nicht Gott der Urheber des Guten und Bösen, da er

die Erkenntnifs von Beidem zur Erfüllung des Einen unserer Natur eingepflanzt hat?“ Dürften wir die Frage dahin erklären, dafs das Wissen um diesen Unterschied als nothwendige Bedingung der freien Entscheidung fürs Gute von Gott herkommen müsse, aber andernseits ohne eine Erfahrung des in uns bereits gesetzten Zwiespaltes erreicht werde: so wäre hiermit der eigentliche Nerv des Problems berührt. Allein Pseudojustin versteigt sich nicht so weit, und bis in diese psychologische Tiefe ist überhaupt der Steit von den Vätern nicht leicht hinabgeleitet worden. Statt weiter darauf einzugehen, ob und auf welche Art die Wahlfreiheit sich auch ohne inneres Bewufstseyn des Gegensatzes äufsern könne, trennt er sogleich das Wissen vom Thun und meint, nur von der Freiheit habe es Gott, als von seinem höchsten Geschenke, abhängig gemacht, ob wir böse oder gut seyn wollten. Nicht dafs wir ein Wissen haben von der sündlichen Begierde, sondern dafs wir uns frei ihr hingeben, mache uns zu Sündern (natürlich, wenn das Object unserer Kenntnifs bis zum Acte der Wahl uns äufserlich bleibt). Der Widerspruch, welcher sich ergiebt, wenn wir den letzten Satz mit dem vorigen zusammenhalten, ist überhaupt, wie ich meine, den Griechischen Lehrern nicht recht fühlbar geworden, hat sie wenigstens nicht zu näheren Bestimmungen und Verwahrungen angetrieben. Wo sie vom Bösen handeln, behaupten sie entschieden, dafs es kein eigenes, noch ein ursprüngliches Seyn habe, und verweisen dasselbe auf das subjective Gebiet der schlechten Handlungen, wo es als Sünde auftreten mufs. Ist dagegen von der Freiheit die Rede: so wird sie stets zu einer blofsen Wahlfähigkeit gemacht und zwischen den Gegensatz gestellt, als stünden gleich vom Anfange an, was zuvor geleugnet worden, dessen beide Seiten auf dieselbe Weise dem Menschen gegenüber. — Es kommt auch Nichts weiter dabei heraus, wenn *Quaest.* 9. der Gegner wiederum wissen will, wie Gott, die Handlungen bald belohnend bald strafend, gerecht verfahre, da er selbst die eben genannten Fähigkeiten (*τὰ προλεχθέντα*, ein seltner Fall, dafs eine vorangegangene Erklärung von der nächsten Frage aufgenommen wird, vgl. *Quaest.* 97. und 104.) dem Menschen verliehen habe. Denn nun ist wieder nöthig, zunächst das Hauptmifsverständnifs zu heben, die Verwechselung des *τὸ ἡμῖν*, der Natur, und des *τὸ ἐφ' ἡμῖν*, der Freiheit, in deren Wesen es liege, selbst und ohne göttliche Einwirkung das Eine oder Andere wählen zu müssen, um dadurch Lohn oder Strafe zu verdienen, welche sich immer

nur auf die höchste Selbstentscheidung, nicht auf die natürlichen Kräfte erstrecken. Mit lobenswerther Consequenz hält der Verfasser seine Ansicht fest. Selbst die höchste Lebensaufgabe, Gott über Alles zu lieben, darf nicht für unausführbar gelten, noch je irgend einer natürlichen Unmöglichkeit gleichgestellt werden, wenn nicht alle richtige Verbindung mit Lohn oder Strafe aufhören soll[27].

Soll es bei dem Satze, dafs Gott das Natürliche durchaus, das Freie aber gar nicht hervorgebracht noch bewirkt habe, auch dann verbleiben, wenn man die Sterblichkeit der menschlichen Natur erwägt? „Wenn Gott sie als solche geordnet hat (*Quaest.* 32.): so ist er Urheber des Todes.“ Der Verfasser weifs dem Schlusse nicht anders zu entgehen, als, indem er wieder eine Rückwirkung des Freien auf das Natürliche annimmt, so scharf er auch Beides so eben von einander getrennt hatte. Die ursprüngliche Natur enthält nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des Todes, wie einzelne Ausnahmen des Henoch und Elias beweisen. Das ist der eine oft eingeschlagene Weg, die Folgerung zu vermeiden, dafs nämlich die Natur erst in Folge der ersten Sünde die Form herrschender Sterblichkeit angenommen und den Menschen den übrigen Geschöpfen gleichgestellt habe. Etwas anders und ausgegangen von einer richtigeren Naturanschauung lautet des Athanasius Begründung (*de incarnatione verbi Dei,* T. I. p. 41.), welcher zugiebt, der Mensch sey von Natur schon sterblich gewesen, weil er ein Theil der aus Nichts geschaffenen Dinge sey; aber die ihm verliehene Gottähnlichkeit würde, hätte er sie behauptet, die natürliche Vergänglichkeit überwunden und es der Natur abgenommen haben, Träger eines unbegrenzten Lebens zu werden. Doch ist mit dieser bedingten Herleitung des Todes aus der Sünde die günstigere Ansicht von demselben nicht ausgeschlossen. Beide Betrachtungsweisen drängen sich in das Christliche Bewufstseyn, welches jetzt den Tod verwünscht, als Folge des Falles, dann aber als Ende der Zeitlichkeit, als Weg zur Auferstehung ihn willkommen heifst (Greg. Nyss. *Orat. catech. magn.* Cap. 8.)[28]. —

27) Die unbefangene Anerkennung des freien Willens, die wir bei Augustin, *de div. quaest.* Qu. 24., neben andern Spuren des Pelagianischen lesen, hat er in den *Retractationen* I. 26. beschränken müssen.

28) Von dem göttlichen Ebenbilde und dessen Beziehbarkeit auf den Körper und die sichtbare Herrschaft über die Erde, so wie auf den freien Willen, handeln Caesarius, *Dial.* III. Quaest. 156., Theodoret, *in Genes.* Quaest. 20., Augustin, *de divers. quaest.* Qu. 51.

„Allein", fahren wir fort, „mit dem Tode, welchen die Sünde herbeigeführt haben soll, wurde schon vor ihr der Mensch von Gott bedroht: wie kann eine solche Drohung auf ihn, der vom Tode noch keine Anschauung hatte, Eindruck gemacht haben?" Gewifs eine interessante Frage (*Quaest.* 91.[29])), welche noch schärfer hätte gefafst werden können, aber auch in dieser Form keine hinreichende Erledigung findet. Als vernünftiges Wesen schon soll der Mensch, abgesehen von aller Erfahrung, die Vorstellung des Todes als eines reinen Gegensatzes zum Leben besessen haben, so gut, wie er, obwohl von Keinem aufmerksam gemacht, selber seine Nacktheit erkannte, weil er schon den Begriff (*τὸ ὄνομα καὶ τὴν ἔννοιαν*) der Schaam in sich trug. So benutzt der Vertheidiger die psychologische Entstehung und Möglichkeit des Todesgedankens, übergehend ein Moment, welches vielmehr seinem Gegner günstig war, dafs Adam von seiner Nacktheit Nichts weifs, bevor nicht mit dem Gefühle des Ungehorsams auch das der Beschämung in ihm rege wird. Besser gelingt es ihm, ganz nach den Ansichten der Griechischen Kirchenlehrer, den Menschen selbst in seiner Versunkenheit gegen ungebührliche Herabsetzung, gegen Verkennung seiner bleibenden Würde, welche immer noch eine gute Frucht gewinnen und einstige Vollendung hoffen lasse, in Schutz zu nehmen (*Quaest.* 123.). Und wenn er verbietet, den Gegensatz von gut und böse über das Gebiet der sittlich-vernünftigen Wesen auszudehnen, damit nicht anderweitiger Zwiespalt in der Natur fälschlich ein ethisches Ansehen gewinne: so fallen damit die thörichten Einwendungen des Fragenden, als ob schon die häufigen und tödtlichen Befeindungen unter den Thieren oder dieser gegen die Menschen in zwei entgegengesetzten kosmischen Principien nach Manichäischer Ansicht ihren Grund haben (*Quaest.* 127 sq.: *Τῶν γὰρ λόγου μετεχόντων ἐστὶ τὸ ἀγαθῶς ἢ φαύλως διαπράξασθαι, οὐχὶ τῶν λόγου ἀμετόχων*). — Derselbe Grund, auf die Lebensgüter und Genüsse angewendet, stellt das Verdienst ascetischer Enthaltsamkeit in Zweifel, wenn die Annahme nichtig ist, dafs sie sich in schlechte und gute theilen. Man könnte darauf nicht freisinniger antworten, als der Verfasser, ohne eine Vorliebe für mönchische Zurückgezogenheit zu verrathen, auf *Quaest.* 46. urtheilt, wie weder die Theilnahme an weltlichen Lebensgütern, noch die Enthaltung von ihnen an sich Lob oder Tadel ver-

---

29) *Dial. sub titulo Orosii* u. s. w. Quaest. 33.: „*Quomodo poterat timere mortem Adam, quam nullatenus sciebat?*"

diene, vielmehr Beides, mit Verwerfung jeder Manichäischen Einbildung, nur nach der Art, wie es geübt werde, zu schätzen sey (vgl. *Quaest.* 70. und *Quaestion. Christian. ad Graec.* Quaest. 1., p. 511.: *Καθ' ἡμᾶς γὰρ καλὰ τὰ τῇδε πάντα* u. s. w., eine sehr ähnliche Bestreitung des Manichäischen bösen Princips).

In wie weit Pseudojustin ein *Pelagianer* zu nennen ist, mufs sich aus diesen anthropologischen Urtheilen ergeben. Die Verwandtschaft mit dem Pelagianismus ist freilich nicht zu verkennen: allein sie reicht nicht weiter, als sie mehr oder weniger überall in der Griechischen Kirche wahrgenommen wird. Hätte er ausdrücklich den Lateinischen Anhängern Augustins entgegentreten wollen: so würde er weit mehr, als geschehen ist, die entscheidenden Fragen erwähnt, die specifischen Sätze aufgenommen haben. Man müfste denn in der obigen Verdammung eines Manichäischen Princips einen verdeckten Angriff auf den Augustinismus argwöhnen: allein dann hätte er bestimmter und schärfer auf das Innere dieses Systems gerichtet seyn müssen. Eben sowohl ist das Uebrige, ohne eine solche Absicht, ja, ohne eine Bekanntschaft mit jener Theorie vorauszusetzen, erklärbar. Schwerlich ist hinreichender Grund, die Ansichten des Verfassers aus dem Einflusse Theodors von Mopsuestia und dessen anti-Augustinischer Schrift, wie Maran will, zu erklären.

Doch wir kehren in den Zusammenhang zurück. Dafs damals das Mönchsthum bereits ins Leben getreten war, beweist *Quaest.* 21., wo ausdrücklich *μοναχοί* genannt werden. Die Stelle führt uns in das weitschichtige Gebiet der *casus conscientiae*, zu welchem schon die alten hierher gehörigen Fragsammlungen, wie die neueren, zahlreiche Beiträge liefern, und bietet dafür einen starken Beleg, wie auffallende Geständnisse bald genug die mönchische Flucht vor der Sinnlichkeit zu Tage förderte. Was die Asceten in der Wirklichkeit gänzlich verschmähen, dem sehen sie sich in den sinnlichen Empfindungen ihrer Träume bis zu unnatürlicher Ausschweifung willenlos erliegen: *Τὰ ἀβούλητα πάσχουσι καὶ οὐ μόνον εἰς τὰς τυχούσας, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς ὁμιλεῖν ἐν τῇ φαντασίᾳ νομίζουσι.* „Giebt es Mittel, um sich zu waschen von der Verunreinigung und um so entsetzlichen Vorspiegelungen zu entgehen? Denn schon vielfache Untersuchung ist über diesen Fall entstanden (*ἐπειδὴ πολλή ἐστι περὶ τούτου καὶ παρ' αὐτῶν ἡ ζήτησις*[30]).“ Es darf uns nicht Wun-

30) *Ad Antioch.* Quaest. 15. findet sich eine ähnliche Aeufserung:

Unsere Stelle setzt allerdings voraus, dafs das Mönchsthum schon eine Zeitlang bestanden und sich durch viele einzelne Mönche schon eine Erfahrung über die mannichfaltigen Wirkungen des ascetischen Zwanges und die Versuche, der Sinnlichkeit Herr zu werden, gebildet hatte. Diefs aber war um und nach 400 schon sehr vollständig der Fall. Etwa in denselben, oder doch wenig späteren Zeitraum versetzt uns eine Aeufserung in *Quaest.* 110.: „Reiche Männer und Frauen haben ihre Güter in die Wüste getragen, die dort lebenden Anachoreten aufgesucht und ihre Bedürfnisse befriedigt, wie wir lernen aus der Geschichte der *alten heiligen Männer* (τῶν ἁγίων ἀρχαίων ἀνδρῶν)“; denn damals kamen über das Leben und die Thaten der ersten Mönche mancherlei Erzählungen in Umlauf[33].

Der Umfang und die Menge solcher subjectiven Verlegenheiten, in denen der Betheiligte lieber der bestimmten Erklärung eines Geistlichen trauen, als in sich selber Ruhe und Sicherheit suchen wollte, läfst sich beiläufig aus den *Quaest. Anast. Sin.* ersehen, welche einen durchaus ascetischen Character haben. Folgende Beispiele bedürfen keiner weiteren Bemerkung.

Ist es gut, erleuchteten Männern seine Sünden zu bekennen? (Dieses Bekenntnifs gleicht der Vorzeigung körperlicher Krankheiten und ist einem der Kirche zugehörigen heiligen Manne zu leisten.) *Quaest.* 6.

Ist das Ablassen von der Sünde zur Reue hinreichend? *Quaest.* 4.

Ist es Gott gefälliger, der Kirche zu opfern, oder den Armen zu geben? *Quaest.* 14.

Kann die Wohlthätigkeit alle Sünden der Menschen auslöschen oder nicht? *Quaest.* 82.

Hat nicht, wer nach der Reue wieder in Sünden zurückfällt, alle seine Anstrengung verloren, besonders wenn er nachher sterben sollte? *Quaest.* 3.

---

ner Schrift: *περὶ ἐνυπνίων*, die heitere Seite des Traumlebens, welches das wachende wiederholt und ergänzt, Künftiges verkündigt und vorbereitet und dem gottseligen Gemüthe sogar göttliche Mittheilungen zuführen kann, mit philosophischem Geiste geschildert wird. So gab es auch für die Christliche Anschauung und Erfahrung gleichsam ein hörnernes und elfenbeinernes Thor der Träume. — Von neueren Behandlungen der Sache vgl. Joh. Adam Osiander, *Theol. casual.* P. II. Cap. 16., Balduin, *Tract. de casibus conscient.* Lib. III. Cap. 2. Cas. 3., Casp. Peucer, *Commentar. de praecipuis divinationum generibus, recogn. ultimo et auctus* (Francof. 1593.), p. 421 sqq.

33) Gieseler, *Handbuch der Kirchengesch.* 3. Aufl. Band 1. S. 531 f.

Wie kann ein Greis oder Unkräftiger, welcher das mönchische Leben nicht aushält (οὐ δύναται μονάσαι), gerettet werden? *Quaest.* 5.

Wodurch werden wir der erlangten Vergebung gewiſs? *Quaest.* 106. (vgl. *Quaest.* 104.): Ἐκ τῆς ἰδίας συνειδήσεως.

Woran haben wir eine göttliche Zucht und Prüfung von einer Versuchung des Teufels zu unterscheiden? *Quaest.* 9., vgl. 18.

Darf man auf ungerechtem Wege erworbene Güter Gott darbringen? *Quaest.* 102.

Aehnliche Fragen kommen noch viele vor, welche theilweise schon zur Disciplin gehören (vgl. Augustin, *de octo Dulcitii quaestt.* Qu. 2. über die Fürbitten für Verstorbene).

Was sich uns ferner für die Eschatologie bietet (denn wir haben keinen Beruf, die Lücken im Zusammenhange künstlich auszufüllen[34])), ist zwar nicht unbedeutend, beschränkt sich aber beinahe auf die Lehre von der Auferstehung des Leibes, und wir haben diesen Beitrag zu ihrer Bestreitung und Vertheidigung lieber hier, als in dem apologetischen Abschnitte vorführen wollen. Zwar sehen wir uns dabei allerdings aus der eigentlich Dogmen bildenden Richtung in die frühere, mehr apologetische, zurückversetzt. Denn keine Lehre lieſs sich leichter und vielseitiger anfechten, keine bot der Spottlust und Casuistik der Gegner reicheren Stoff, keine ist aber auch schon im zweiten Jahrhundert fast von allen bedeutenden Lehrern ernsthafter und eifriger in Schutz genommen worden, als die von der leiblichen Wiedererweckung. Sie hing mit den vornehmsten Hoffnungen der Christlichen Gemeinde zusammen, erhielt durch die Vorschriften und Sitten, die sich für das irdische Leben daran knüpften, einen practisch-sittlichen Werth und bildete ein Hauptmittel, um den Inhalt der Offenbarung und Verheiſsung von der natürlichen Erkenntniſs der Hellenischen Philosophie zu trennen. Durch den Widerspruch der Gnostiker wurde das Interesse

34) Es verdient Beachtung, daſs über die rechte Fassung der Erlösungstheorie sich keine Fragen finden. Entweder war der Gegenstand zu umfassend, oder er wurde deshalb übergangen, weil es über seine bestimmte dialectische Ausführung weniger eine kirchliche Norm gab, wie denn auch die alten Symbolformeln keine genauen und bindenden Sätze darüber aufstellen. Nur die Grundfrage ist uns aufgestoſsen, und diese ist freilich Viel sagend genug, warum nämlich Gott die Menschen nicht ἄνευ σαρκός, d. h. ohne Menschwerdung, gerettet habe, bei Athanasius, *Quaest. aliae*, 20.

an ihr noch gesteigert. Die blofse Fortdauer der Seele, die geistige Unsterblichkeit, hatten die Christlichen Lehrer oft gegen Griechische Widersacher nicht erst zu bevorworten bedurft; sie tritt daher in den ältesten Zeiten auch nicht leicht selbstständig als besonderer Streitpunct auf, sondern die Apologeten gehen sogleich auf das hauptsächlich von jenen Angegriffene aus, indem sie darstellen, wie eben der Glaube an die psychische Unsterblichkeit es fordere, die Seele einst mit dem ihr zugehörigen Leibe verbunden zu denken, und zugleich den Griechen ihre Metempsychose als eine thörichte und unhaltbare Muthmafsung zurückgeben. Unter den ältesten Apologeten hat Athenagoras in seiner Schrift: *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*, den meisten philosophischen Geist in der Begründung der Lehre an den Tag gelegt. Er schildert, nachdem er mehrere Einwürfe zurückgewiesen, mit Kraft und Lebendigkeit, wie nothwendig das Leibliche zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehöre, da ohne dasselbe die Harmonie und Sympathie der Kräfte und Verrichtungen, die Dienstbarkeit des Körpers, die Herrschaft des Geistes, wie er sich in dem Wechsel der Stimmungen und Eindrücke erhält, nicht offenbar werden könne, und da Einsicht und Thatkraft dem Menschen und nicht der Seele für sich verliehen seyen. Der ganze Mensch, wie er in der Einigkeit beider Theile bestehe, sey allein des ewigen Lebens werth. Nur er habe einst im Gerichte Lohn und Strafe zu empfangen, für Werke, die niemals blofs die Seele vollbracht, und für welche ihr aufser Verbindung mit ihrem Leibe selbst die Erinnerung fehlen würde. Eben so entschieden wenden sich auch die übrigen Apologeten, mit Ausnahme der Alexandriner, von dem Spiritualismus einer Annahme der blofs psychischen oder geistigen Fortdauer ab, und Justin, wenn wir ihn für den Verfasser des Fragments *περὶ ἀναστάσεως* halten dürfen, findet in dem Glauben an die Auferstehung einen Hauptvorzug der Christlichen Lehre gegen die Philosophie der Pythagoreer und Platoniker. Sein Schüler Tatian hat sogar offen geleugnet, dafs unter der Unsterblichkeit der Seele Mehr zu verstehen sey, als die Fähigkeit, nach wieder erlangter Verbindung mit dem leiblichen Organe auch nicht zu sterben[35]. Obgleich später die Aufmerksamkeit sich auf ganz andere Dogmen hinlenkte, trat dennoch jener Gegenstand immer wieder als Aufgabe der Untersuchung hervor, weil

---

35) Vgl. Daniel, *Tatian der Apologet, ein Beitrag zur Dogmengeschichte* (Halle, 1837), S. 226 ff.

er sich nicht blofs von heidnischem Standpuncte in Zweifel ziehen liefs. Das beweist z. B. Gregor von Nyssa durch seinen *Dialog mit der Macrina,* in welchem er aber, nach seiner dem Origenes verwandten Richtung, zuerst, von dem Gegensatze ausgehend, das einfache und unvergängliche Wesen der Seele zu erhärten sucht, bevor er übergeht zu den Gründen für die Wiederherstellung der ganzen Menschlichkeit. Die gläubige Wifsbegierde fand immer neuen Grund, sich an der Lehre zu messen: immer wieder warteten andere Bedenklichkeiten auf Erledigung, ein Geschäft, welches sich hier am leichtesten in einzelne Fragen und Antworten vertheilen liefs. So erklärt es sich, dafs der Christliche Religionsunterricht auch in unserer Periode, und zwar in den in Rede stehenden Schriften, vielfach darauf einging. Auch läfst sich Zweierlei leicht übersehen, theils wie viele Beweisgründe nicht sowohl die leibliche Erweckung, als vielmehr nur die persönliche Fortdauer zu treffen scheinen, theils in wie vielen einzeln erdachten Schwierigkeiten die alte Bestreitung des Dogma's mit der neueren sich begegnet.

Die Dunkelkeiten des gegenwärtigen Lebens sehen im künftigen ihrer Lösung entgegen. Wer also daran Anstofs nimmt, dafs viele Fromme in kranke Körper versetzt und von anderweitiger Trübsal betroffen, wiederum aber nicht dergestalt geprüft werden, wie es die Absicht, ihre Tugend sichtbar zu machen, erfordert (*Quaest.* 124.): der möge erwägen, dafs Gott für den irdischen Zustand weder eine entsprechende Belohnung, noch eine durchgängige äufsere Kundmachung der Tugend hat anordnen wollen, die Frommen und Gottlosen also sich nicht durch äufsere Lebensschicksale, sondern nach ihrer Aussicht auf die Zukunft von einander scheiden, und halte sich nächstdem an diejenigen Beispiele, wo er auch schon hienieden den Frommen aufserordentlichen Beistand geleistet. In der Vergeltung also, die einst die sittlichen Gegensätze enthüllen soll, liegt schon die Nothwendigkeit des Wiedererstehens: sie ist bedingt durch das Gericht[36]. Werde ich nicht, wie ich gewesen: so giebt es keine Unterscheidung der Märtyrer und ihrer Mörder (*Quaest. et resp. ad Graec.,* 38. p. 546.). Allerdings entstehen Schwierigkeiten, wenn man diesen Grund allein festhält. Dann würden Kinder und Embryonen, weil sie gar nichts zu Richtendes vollbracht, das neue Leben nicht theilen. Aber wenn auch nicht an ihnen, doch durch sie kann ein Gericht geübt werden, und

36) Vgl. Daniel a. a. O. S. 245.

Gott wird nicht denen, welchen er ein unvergängliches Wesen mitgetheilt hat, eine Mitempfindung des neuen Zustandes versagen (*Quaest.* 13.[37])). Getaufte und ungetaufte Kinder stehen in Bezug auf die Thatenlosigkeit ihres Lebens einander gleich; doch werden schon jene die Güter mit geniefsen, welche dem Glauben derer, die sie zur Taufe geführt haben, gebühren (*Quaest.* 56.).

Um die Möglichkeit der Auferstehung darzuthun, reicht gewöhnlich hin, sich auf die göttliche Allmacht zu berufen. Zu jener Erneuerung wird es keiner andern oder gröfseren Schöpferkraft bedürfen, als die sich im ersten Schaffen geoffenbaret hat. Den Griechen freilich mufs mit dem ersten Acte, der Schöpfung, welchen sie nicht einräumen wollen, auch der zweite, der Wiederherstellung, unglaubwürdig erscheinen (*Quaest. ad Graec.* 37. 42. 46.). Gleichwohl sind beide göttliche Handlungen wohl von einander zu unterscheiden; denn die zweite ist nicht frei, weil sie sonst die Identität der Auferstehenden und Geschaffenen aufheben und den letztern alle Hoffnung benehmen würde, sich unter der Menge gegenseitig wiederzufinden, sondern gebunden durch den auf seine alte Gestalt harrenden Stoff. Bei der genaueren Zeichnung des Bildes der Auferstandenen waltet das doppelte Interesse, theils ihnen so wenig als möglich von demjenigen zu entziehen, was mit der unverletzbaren persönlichen Selbstigkeit zusammenhangt, theils doch Alles dasjenige hinwegzudenken, was dem niederen, irdischen Lebenszustande anklebt. Aber es war schwierig, beide Gesichtspuncte ohne Widersprüche festzuhalten[38]). Zunächst schien ein unveränderlicher und leidensloser Zustand für das erneute Leben wesentlich. Aber diese Apathie wird schon durch das Gericht gefährdet, welches nach seinem verschiedenen Ausgange Einige schmerzhaft, Andere freudig ergreifen mufs. Daher ist sie näher dahin zu beschränken, dafs

37) Gregor von Nyssa hat diesem Gegenstande eine besondere Schrift gewidmet: *Περὶ τῶν πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων νηπίων*, die zu dem Resultate führt, dafs die Kinder, die Gott vielleicht deshalb so früh sterben liefs, weil er voraussah, wie übel sie ihr Leben benutzen würden, zwar nicht an gleicher Glückseligkeit Theil nehmen mit den durch sittliche Thätigkeit Erprobten, aber doch von allen schmerzlichen Gefühlen und Eindrücken jenseits frei bleiben sollen. Vgl. *Opp.* T. II. p. 760 sqq.

38) Ganz derselbe Conflict, auf welchen Schleiermacher in seiner Behandlung der Lehre zurückkommt. Die beiden Vorstellungen von der vollendeten Kirche und von der Identität des Individuums wollen in ihren Forderungen nicht zusammentreffen. Vgl. *Glaubensl.* 2. Thl. (*Werke*, Band 4) S. 487.

nach dem einmal empfangenen Lohne kein Wechsel der Empfindungen, kein Uebergang von Freude zu Leid mehr eintritt (*Quaest.* 6. *Resp.*). Die anfänglich erfolgte Aufnahme des Glücks oder Unglücks ins Gemüth entscheidet über den folgenden Zustand, der sodann keiner qualitativen noch quantitativen Veränderung mehr fähig ist. Selbst der theilnehmende Hinblick der Beseligten auf das Loos der Verdammten und dieser auf jene vermag keine Schwankungen in ihrem Befinden hervorzubringen (*Quaest.* 7.). Umgekehrt hangt mit der Selbstigkeit der Person auch die der äufsern Gestalt und Leiblichkeit so nahe zusammen, dafs sie von der Vollständigkeit der Auferstehung nicht getrennt werden darf, zumal wenn Gott seine unbegrenzte Kenntnifs der Individuen durch völlige Nachbildung ihres Leibes offenbaren soll. Der Rechtgläubige kann daher auf die Bemerkung nicht eingehen, es sey die individuelle Verschiedenheit der Gestalten für jenes Leben eben so überflüssig, als sie für das jetzige, des Verkehrs und der dort wegfallenden Bedürfnisse wegen, als nothwendig erscheine (*Quaest.* 60.). Mit der Eigenthümlichkeit der Gestalten, meint er, würden auch die Namensunterschiede wegfallen, die sich doch in der Geschichte vom Lazarus bestätigt finden[39]). Noch wichtiger ist der Geschlechtsunterschied, ja, er ist das Substrat, welches sich in der Wiederholung der persönlichen Eigenheit nothwendig miterhalten mufs. Gleichwohl äufsern sich darüber die Väter schwankend, indem sie sogleich die geschlechtlichen Verrichtungen dabei im Auge haben. Clemens von Alexandrien scheint den Gegensatz der Geschlechter für das künftige Leben in Abrede zu stellen (*Paedag.* I. 4.); auch nach des Origenes Ansicht hat er in ihm durchaus keine Stelle mehr (obwohl Origenes übrigens nicht leugnet, dafs der verklärte und ätherische Leib noch das Bild des vergangenen wiedergeben werde, *de princ.* II. 10., *adv. Cels.* IV. 57., *in Matth.* XVII. p. 813.). Dagegen will Justin in seinem Fragment die Uebereinstimmung bis auf den Geschlechtscharacter ausgedehnt wissen (vgl. Münscher a.

---

39) In dieser Erzählung konnte man kein der Lehre vom Gericht völlig entsprechendes Bild finden. Der Verfasser sagt daher, sie sey weder wirkliche Geschichte, noch eine Parabel, d. h. eine Rede, welche die Aehnlichkeit einer geschehenen Thatsache mit einer zukünftigen enthält, da sie von einem Gericht ohne vorangegangene Auferstehung handle, sondern nur eine lehrreiche Darstellung (*ὑποτύπωσις λόγου διδασκαλίαν ἔχοντος*) darüber, dafs die Menschen nach dem Ausgange der Seele vom Leibe durch keine Vorsicht und Bemühung mehr irgend eine Hülfe erlangen können.

a. O. Th. 2 [3. Aufl.] S. 444), und **Tertullian** erklärt es für Widerspruch und Unglauben, wenn man auch nur etwas zur menschlichen Natur Gehöriges ausschliefsen wolle (*de resurrect. carn.* Cap. 57.). Den nahe liegenden Gegengrund in Bezug auf die Geschlechtsverhältnisse vernehmen wir hier *Quaest.* 53.; aber er wird durch die Bemerkung gehoben, dafs das, dessen die Auferstandenen nicht mehr bedürfen, ihnen doch zur Erinnerung an die Fortpflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechts dienen werde.

Die allgemein zugestandene Ansicht, nach welcher das Gericht nothwendig die Auferstehung voraussetzte, sah sich durch einzelne Neutestamentliche Aussprüche und Stellen bedroht[40]). Christus heifst nicht der Richter der Auferstandenen, sondern der Lebenden und Todten. Daher bedarf es der Erklärung, dafs unter den erstern die, welche der Tag des Gerichts noch lebend antreffen wird, unter den letztern aber alle andere dann zu Erweckende gedacht werden müssen (*Quaest.* 109. **Augustin**, *de Dulcit. quaest.* Qu. 3.). Wie lange sind (*Qu.* 85.) der künftigen Erweckung diejenigen vorausgegangen, die zu Christi Zeit das Leben theils durch seine Wunderkraft wiedererhielten, theils nach seiner Kreuzigung die Gräber verliefsen! Waren sie Mehr, als visionäre Gestalten, wofür man sie halten könnte? Leben sie ohne zweiten Tod ins Unendliche weiter und an welchem Orte? Indem diefs **Pseudojustin** in Bezug auf alle von Christus oder bei seinem Tode Erweckte[41]) bezieht und als Aufenthaltsort das Paradies angiebt, wiederholt er blofs die gewöhnliche Ansicht über jenen Zwischenzustand, ohne weiter den Einwurf zu beachten, dafs sonst Paradies[42]) und Hades als Aufenthalt der Seelen, nicht der körperlich Erstandenen (*Quaest.* 75. *Resp.*, **Anast. Sin.** Qu. 90.) von ihm selber angesehen worden. Zwar kann sich der Fragende die unsichtbaren und unleiblichen Seelen nicht an einem sichtbaren Orte versammelt denken: allein der Rechtgläubige legt ihnen eine gewisse höhere Wahrnehmungsfähigkeit (ἐννοηματικὴ αἴσθησις) bei, sich selbst und die äufsere Umgebung zu erkennen (*Quaest.* 76.). „Denn alle vernünftige Wesen haben ein wahrnehmendes und ein denkendes Vermögen der Auffassung em-

40) Siehe die vorhergehende Anmerkung 39.

41) Wie mit ihrer Priorität das Beiwort Christi: πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, sich vertrage, erregte schon jetzt Bedenken.

42) Was man über Lage und Beschaffenheit des Paradieses Alles zu wissen wünschte, s. **Caesar.** *Dial.* III. Qu. 144 sqq.

pfangen. Auch jenes trägt an sich schon die Seele in sich und nimmt es nicht etwa durch ihre Verbindung mit dem leiblichen Organe erst an, so dafs sie aufserhalb dieser empfindungslos seyn und ersterben würde (*Quaest.* 77.). Nur das Beseelte (*ἔμψυχον*, *ἐμψυχία*), nicht die Seele ihrem Wesen nach bedarf zum selbstständigen Bestehen und Wahrnehmen des Leibes.“ Durch diese gesuchte Unterscheidung entgeht indessen der Verfasser der Gefahr, in einen Widerspruch zu gerathen, nicht. Denn je mehr den Seelen auch nach der Trennung die Bedingungen persönlichen Lebens und freier Bewegung zugestanden wurden, desto mehr mufsten die Beweise für die leibliche Auferstehung an Evidenz verlieren.

Nur mit einem Worte erinnern wir endlich an die vielfachen Beispiele, welche in alter und neuerer Zeit, um die Unmöglichkeit der Wiederherstellung des nämlichen Körpers handgreiflich zu machen, von gewissen Todesarten hergenommen worden sind. Vorzüglich müssen Verbrannte und im Meere Begrabene (*Quaest.* 111.) herhalten, und es war ganz willkürlich, ob man die Ertrunkenen zuerst von Fischen, dann sie von Menschen aufzehren lassen (*Quaest. et resp. ad Graec.*, p. 541 sqq., *ad Antioch.* Quaest. 114. Anast. Sin. Quaest. 92.), oder den Assimilationsprocefs noch weiter ausdehnen wollte. Für so ausgesuchte Fälle blieb aber immer noch die Berufung auf Gottes Allmacht und die Bemerkung übrig, dafs auch der am meisten zersetzte Leib sich am Ende in seine Grundbestandtheile auflöse, aus denen er in jedem Falle wieder zusammengefügt werden müsse. Die Lehre wurde übrigens den Mysterien beigezählt, die durch menschliche Beweise und Erklärungen sich nicht hinreichend erhärten und sicherstellen lassen. Vgl. Greg. Nyss., *de anima et resurr.*, p. 679. 683 sq., welcher, wie mehrere frühere Lehrer, auch darauf aufmerksam macht, man dürfe die Vollständigkeit und Identität des auferstandenen Leibes nicht etwa auch auf dessen frühere Makel oder Altersschwächen beziehen wollen.

---

3. Bibelerklärung.

So interessant in vielen Einzelnheiten die Geschichte der Exegese ist: so wenig liegt oft genug daran, gröfsere exegetische Massen, wie man sie leicht aus den Vätern zusammenhäufen kann, in Auszügen oder Uebersetzungen ans Licht zu bringen. Denn wo sich, wie es hier nicht sel-

ten der Fall ist, keine historischen Beobachtungen noch sprachliche Notizen sammeln oder hermeneutische Winke geben lassen, bleibt nur das Spiel einer, wenn gleich sinnreichen und erfinderischen, Willkür als Gegenstand der Aufmerksamkeit zurück. Daher liegt es uns ob, in dem exegetischen Theile der vorliegenden Sammlung, welcher aber mehr kurze Entscheidungen, als in den Text eingehende Erörterungen bietet, in so weit eine Auswahl zu treffen, dafs dem Bedeutungslosen, was nicht weitere Bemerkungen veranlafst, der Zutritt verweigert wird. Theils sind es sachliche, theils in der Form liegende, bald wirkliche, bald nur gemachte Schwierigkeiten, zu deren Lösung sich Pseudojustin aufgefordert sieht. Dafs es aber nicht ungewöhnlich war, ausgezeichnete Exegeten um Deutung schwieriger Bibelstellen anzugehen, bestätigen unter Anderm Isidors von Pelusium und des Hieronymus *Briefe* an vielen Orten. Eben so beantwortet Augustin acht Streitpuncte in einem besonderen Büchlein, die ihm Dulcitius brieflich hatte zukommen lassen.

Wichtig und darum öfters angeführt sind ohne Zweifel einige Beiträge zur Harmonistik der Evangelien, zunächst der Genealogieen. „Die Evangelisten Matthäus und Lucas, die Abstammung des Herrn nach dem Fleische angebend, haben der eine die natürliche, der andere die gesetzliche (*κατὰ νόμον* ist offenbar statt *κατὰ σάρκα* zu lesen, wie auch der Lateinische Uebersetzer annimmt) Genealogie verzeichnet, wie es die Jüdische Verfassung mit sich brachte. Widerstreitet aber nicht Lucas dem Matthäus, indem er mehr gesetzliche, als natürliche Erzeuger Jesu aufführt, da deren doch weniger genannt werden mufsten? Denn es konnte geschehen, dafs nach dem Gesetz ein Anderer Vater wurde, als welcher den Sohn natürlich gezeugt hatte[43]. Statt gleich vieler oder wahrscheinlich wenigerer (weil nämlich der Leviratsehe schon eine andere Ehe voranging, also bis zur Geburt des Erstgebornen leicht eine längere Zeit vergehen konnte), hat Lucas mit Unrecht mehr gesetzliche Väter aufgezählt, wodurch die Genealogie aufgehoben und ungültig gemacht wird.“ (*Quaest.* 131.) Die etwas undeutlich ausgedrückte

43) Mit muthmafslicher Ausfüllung der fehlenden Worte: *Ἐνδέχεται γὰρ γενέσθαι κατὰ νόμον (ἕτερόν τινα πατέρα) τοῦ κατὰ φύσιν πατρὸς τὸν* (im Text: *τὴν*) *παῖδα γεννήσαντος. Πῶς οὖν, καθάπερ ἔφην, παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἡ (γενεαλογία οὐκ) ἀντέστραπται?* Die erste Lücke hat Sylburg anders ergänzt: *πατέρα, τετελευτηκότος τοῦ κατὰ φύσιν πατρὸς τοῦ παῖδα γεννήσαντος.*

Frage kann sich auf nichts Anderes beziehen, als dafs bei Lucas zwischen Joseph und Serubabel 18, bei Matthäus nur 9 andere, und zwischen Salathiel und David 20 bei jenem und bei diesem nur 14 wiederum verschiedene Glieder der Stammliste aufgeführt werden. Es liegt also die Annahme zum Grunde, dafs Lucas nur gesetzliche, durch Leviratsehe entstandene, Matthäus aber die natürlichen Väter genannt habe. Indem der Fragende nun weiter wähnt, dafs alle einzelne bei Lucas genannte Väter in demselben gesetzlichen Verhältnisse zu einander gestanden, nimmt er an ihrer Zahl Anstofs, welche dann die der andern Reihe mindestens nicht übertreffen werde. In der letzten Vermuthung besteht nun aber nach der folgenden Antwort der Irrthum. Nur Eli ist nach der Liste des Lucas Josephs gesetzlicher Vater; von Eli bis Nathan sind nur natürliche Söhne der ihnen vorangestellten Väter anzunehmen, welche wegen des Verhältnisses, in welchem Eli zu Joseph gestanden, demselben als Vorfahren dem Gesetze nach zugezählt werden[44]). Hiermit schliefst die Erklärung ab, ohne beendigt zu seyn. Denn wie es dann weiter möglich sey, dafs für die Brüder Jacob und Eli nicht derselbe Vater bei beiden Referenten sich findet, wenn Matthäus überall, Lucas aber von hier an leibliche Vorfahren aufgeführt haben soll, und woher es ferner komme, dafs die so völlig aus einander gehenden Reihen in der Mitte wieder bei Serubabel und Salathiel zusammentreffen: darüber erhalten wir keinen weiteren Aufschlufs. Aber in der Hauptsache stimmt die Hypothese mit der bekannten des Julius Africanus, die sich schon im Alterthume so zahlreiche Freunde erworben, überein. Jedoch setzt Julius (bei Eusebius, *Hist. Eccl.* I. 7.) näher aus einander, dafs die Mutter Jacobs und Eli's mit zwei Männern, Matthan und Melchi, verheirathet gewesen, weshalb diese als zwei Väter zweier Halbbrüder bezeichnet worden seyen. Jacob habe dann die Witwe des kinderlos gestorbenen Eli zum Weibe genommen, so dafs der mit ihr gezeugte Joseph in ihm den leiblichen, in Eli den gesetzlichen Vater hatte. In wie weit Eusebius derselben Annahme gefolgt sey, können wir, da seine Schrift *περὶ διαφωνίας Εὐαγγελίων* verloren gegangen, nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Aufserdem hat sich Gregor von Nazianz in einem Gedichte daran angeschlossen. Pseudojustin trägt den

44) *Τῶν διὰ τὴν σχέσιν, ἣν ἔχει ὁ Ἡλεὶ πρὸς τὸν Ἰωσήφ, πάππων καταλογιζομένων, τοῦ Ἰωσὴφ μὲν μ(όνου) κατὰ τὸν νόμον, τῶν λοιπῶν δὲ πάντων κατὰ φύσιν.*

harmonistischen Versuch mit solcher Sicherheit vor, dafs er von einer etwas abweichenden Ausgleichungsart, wie sie Augustin überliefert hat in der Schrift: *de consensu Evangelist.* II. 3, 5. (*Facile est, ut advertant, duos patres habere potuisse Joseph, unum, a quo genitus, alterum, a quo fuerit adoptatus*), keine Kunde zu haben scheint, giebt aber zu erkennen, wie nöthig es sey, die frevelhaften Zweifel kurzsichtiger Leute, welche sich an diese Disharmonie halten, durch eine einleuchtende Zurechtweisung zum Schweigen zu bringen. Schon Justin mufs sich mit seinem Jüdischen Gegner (*Dial. c. Tryph.* Cap. 100.) darauf einlassen. Bei Origenes geschieht des durch die Genealogieen unter den Christen erregten Zweifels (*c. Cels.* II. 32.) Erwähnung, und nicht leicht werden über einen andern Punct häufigere und angelegentlichere Nachfragen vorgekommen seyn[45]).

Der Zweifler läfst sich aber nicht so rasch beruhigen. Er begreift nicht (*Quaest.* 133.), warum Lucas bis David natürliche, nachher gesetzliche, Matthäus aber durchweg gesetzliche Väter genannt habe, gerade als ob er das Vorige, worauf er sich doch ausdrücklich bezieht, nicht verstanden habe, dafs jener Unterschied sich blofs auf das Verhältnifs von Eli und Joseph, keinesweges auf die früheren Glieder bei Lucas beziehe, — und mufs also noch ein Mal über diesen Mifsverstand belehrt werden. Er macht ferner geltend, ein grofser Theil beider Stammtafeln von der Rückkehr aus dem Exil an scheine nur behauptungsweise und ohne historische Grundlage aufgestellt zu seyn, da er aus dem A. T. gar nicht belegt werden könne: ein Umstand, welchen auch die neuere Kritik wie-

45) In den fälschlich dem Augustin beigelegten *quaestiones V. et N. T.* Qu. 56., T. III. P. 2. Append. p. 53. edit. Benedict.) wird ebenfalls gefragt, wie es sich mit Josephs doppeltem Vater verhalte, aber der oben mitgetheilten Erklärung geradezu widersprochen: *Illud quod quibusdam videtur, — — hoc nec probabile est, nec ad ullam rem proficit.* Vielmehr sind Eli und Jacob nur Brüder, insofern sie, wie der Verfasser nun weiter ausführt, Söhne sind zweier Brüder, *Nathan* und *Salomo*, von demselben Vater *David*. Nur Jacob ist Josephs Vater, Eli aber gehört zu demselben Stamme, so dafs Christus auf dieselbe Weise, wie jenes, so auch dieses Sohn heifsen kann. Lucas hat also, um zu beweisen, dafs Jesus des ganzen Stammes Sohn sey, die Liste durch diesen Zweig bis auf Eli herabgeleitet, und zugleich ist er bis auf Adam hinaufgegangen und noch über diesen hinaus, damit Christus zugleich als Sohn Gottes erscheine. — Diese dritte Hypothese ist, so Viel ich weifs, als gesucht und gezwungen, neben jenen beiden andern kaum beachtet worden.

der hinzugenommen hat[46]). Für den Rechtgläubigen hat es indessen keine Schwierigkeit, anzunehmen, dafs der im A. T. fehlende Theil der Stammtafeln auf besondern Verzeichnissen, welche den Aposteln als Hebräern nicht unbekannt bleiben konnten, beruhe. Auch dieser Grund reicht bekanntlich bis auf die neuern Verhandlungen. Bemerkenswerth ist es zugleich, wie Pseudojustin die widersprechende Angabe zweier Väter Josephs auf eine Absicht der Vorsehung zurückführt. Dazu nämlich sey es so veranstaltet, damit es uns auf der andern Seite nicht befremde, von Christus als einem Sohne Josephs zu hören, der doch nicht natürlich von ihm geboren worden, sondern nur durch dessen Gattin in solches Verhältnifs zu ihm getreten sey. So solle demnach die eine Schwierigkeit die andere heben helfen. Nach Andern, z. B. Augustin a.a.O., dienen die Worte des Lucas (3, 23.): *ὡς ἐνομίζετο*, dazu, eine falsche Auffassung des auf Joseph zurückgeführten Stammbaums zu verhüten[47]).

Noch einige andere Puncte aus dem Leben Christi geben zu Einwürfen und Erklärungen Anlafs. Die Taufe des Johannes ist der Eingang (*προοίμιον*) des Evangeliums der Gnade; sie stand deshalb über dem Gesetz, ohne ihm zuwiderzulaufen (*Quaest.* 37.), sonst hätte sie nicht dessen Uebertreter zugelassen, um sie zur Reue und Vergebung in Christo zu führen. Dessen ungeachtet ist das Verhältnifs des Herrn zum Täufer nicht ohne Dunkelheiten. „Wenn Johannes, als er die Jünger zu Christus schickte, sie nach der Meinung Einiger nur davon überzeugen wollte, dafs dieser der Messias sey (*τοῦτο γάρ τινες εἰρήκασι, Matth.* 11, 2. *Luc.* 7, 19.): warum liefs er das durch eine blofse Anfrage bei Christus bewerkstelligen, nicht durch eigene Versicherung? War er aber selber im Gefängnisse zweifelhaft geworden (*καὶ γὰρ τοῦτο εἰρήκασιν ἕτεροι*): warum drückt er sich so aus, als habe er selbst nie gewufst, dafs Christus gekommen sey? Denn die Frage verräth nicht die Ueberzeugung der Ankunft des Christus, sondern den Wunsch der Erwartung." *Quaest.* 38. — Die Bedenklichkeit lag zu nahe, um nicht frühzeitig ausgesprochen zu werden, und die beiden hier gegebenen Erklärungen, von

---

46) Straufs, *Leben Jesu*, I. (3. Aufl.) S. 166.

47) Zwischen die genealogischen Erörterungen ist *Quaest.* 132. noch eine Erkundigung über die Leviratsehe eingeschoben, welche das Anstöfsige haben soll, dafs der überlebende Bruder veranlafst wurde, zu seiner eigenen Frau noch die Witwe des Verstorbenen zu nehmen.

denen aber nur die zweite richtig motivirt wird, sind bekanntlich die nämlichen, welche die neuere Exegese zu einer dritten Ansicht geleitet haben. Die letztere Deutung hat schon Tertullian der Sache gegeben *adv. Marcion.* IV. 18.: *Atque adeo hoc erat Joannis scandalum, quod dubitabat ipsum venisse, quem exspectabant* u. s. w., und *de bapt.* Cap. 10., die andere, nach welcher der Zweck der Sendung sich allein auf die Jünger bezog, findet sich bei Chrysostomus in der 37. *Homilie zum Matthäus.* — Endlich scheint der Täufer Anfangs Christum durch seine Thaten verdunkelt zu haben. Zwar hatte sich dieser nach *Matth.* 9, 26. 11, 2 ff. schon vor der Hinrichtung des Täufers durch Wunder hervorgethan: aber *Marc.* 6, 14 ff. (vgl. *Matth.* 14, 1 f.) hören wir, dafs Herodes und die Juden, von jenen Thaten hörend, vermutheten, Johannes sey von den Todten erstanden. Wie ist Beides mit einander zu reimen? (*Quaest.* 87.) Der Anstofs liefs sich zwar leicht durch die Bemerkung beseitigen, der Ruf von Jesu Wunderthaten habe sich vor des Täufers Tode, der ja selbst über jenes Messianität zweifelhaft geblieben, noch nicht dergestalt verbreitet, dafs nicht Manche und Herodes selbst ihn für den auferstandenen Johannes haben halten können. Nur dadurch wird die leichte Uebersicht der Sache etwas erschwert, dafs Matthäus und Marcus den Tod des Johannes nachträglich berichten, nachdem schon von der Vermuthung des Herodes die Rede gewesen.

Gegen den Vorwurf, seiner Mutter einige Mal (*Joh.* 2, 4. *Matth.* 12, 46 ff.) unehrerbietig begegnet zu seyn, wird Christus *Quaest.* 136. auf eine nicht ungeschickte Art in Schutz genommen. Die letzte Stelle beweise vielmehr, dafs Jesus die Heiligkeit und Reinheit der Maria mit zu der ihr von Gott übertragenen mütterlichen Würde gerechnet wissen wollte: *ἐπειδὴ οὐ τὴν τυχοῦσαν γυναῖκα ἐπελέξατο ὁ θεὸς γενέσθαι μητέρα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὴν πασῶν γυναικῶν ταῖς ἀρεταῖς ὑπερκειμένην.* Denn um so hoher Tugenden willen wurde sie gewürdigt, Mutter Christi zu werden. Die Worte enthalten kein höheres Prädicat der Maria, als: *μακαριστὴ παρθένος*: aber wir haben wohl kein Gewicht darauf zu legen, dafs sie nicht auch *κυρία*, *δέσποινα* und *θεοτόκος* heifst, wiewohl sich diese Beiwörter schon bei Gregor von Nazianz und den gleichzeitigen Vätern gebraucht finden. Das letzte Prädicat vermissen wir aber darum gern, weil es auf eine Bekanntschaft des Verfassers mit Nestorius, die wir oben in Abrede gestellt haben, gedeutet werden könnte. Zur Sache vgl. Augustin, *in Joh.* Tract. 8. §. 5.: *Quid est hoc? Ideone venit ad nup-*

tias, ut doceret matres contemni? worauf eine ausführliche Rechtfertigung folgt, und Chrysost. *in Joh. Homil.* 21.

Schon früher wurde bemerkt, wie freien Gebrauch unser Schriftsteller macht von der alten Unterscheidung des göttlichen Vorherwissens und der Vorherbestimmung. Die bequeme Formel: Das Vorherwissen ist nicht Ursache des Zukünftigen, sondern das Zukünftige erst veranlafst und bestimmt das Vorherwissen, welche sich fast mit denselben Worten bei den Alexandrinern, besonders dem Origenes nachweisen liefse, wird *Quaest.* 58. gebraucht, um Christus, den Allwissenden, von aller Schuld am Verrathe des Judas (wo sie aber in Gefahr war, mit dem: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*, in Widerspruch zu treten, *Joh.* 17, 12.) und an der Verleugnung des Petrus zu befreien. Judas ist nur Ursache der Schrifterfüllung, nicht des Verrathes, der lediglich dem Thäter zur Last fällt[48]. — Streitig ist ferner (um diesen Punct ist es uns besonders zu thun), ob Christus am vierten oder fünften Tage der Woche verrathen worden sey. Für den letztern Tag entscheidet sich Pseudojustin zu *Quaest.* 65., indem er aus *Matth.* 27, 1. 2. *Joh.* 18, 28. und 19, 13. 14. folgert, der Herr sey eben in der Nacht jenes Tages verrathen, verhört und am Morgen vor Pilatus geführt worden. Aber die Johanneischen Stellen bezeichnen ja nicht, wie die des Matthäus, den Passahtag selber, sondern nach der Ansicht der meisten heutigen Exegeten den vorangegangenen Tag, da das Passah erst am Abend bevorstand. Auf sie hätte also vielmehr der Fragsteller die andere Annahme, dafs Jesus in der Nacht des vorigen Tages verrathen sey, stützen können. Jedenfalls begegnen wir hier demselben Streitpuncte, der sonst gewöhnlich nicht auf den Tag des Verraths, sondern der Kreuzigung, oder des letzten Mahles Jesu angewendet wird. Mit den alten Passahstreitigkeiten verband sich auch leicht eine verschiedene Ansicht über den Tag, an welchem die letzte Mahlzeit von dem Herrn gehalten worden. Die Feier des letzten Mahles schlofs zugleich eine Erinnerung an den Verrath des Judas in sich und ward mit einer solchen verbunden, wie wir aus des Chrysostomus auf diesen Tag gehaltener *Homilie* ersehen (*εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα*. Rheinwald, *Archäologie* S. 193 f. Vgl. Chrysost.

48) Der Verrath des Judas giebt auch keine Veranlassung, das fürbittende Gebet Christi für unerfüllt zu halten; denn derselbe war vor den letzten Unterhaltungen Jesu mit seinen Jüngern schon entschieden, und dieser betete erst, nachdem sich Judas bereits entfernt hatte. (*Quaest.* 23., vgl. *Joh.* 13, 30.)

Homil. 82. *in Matth., Hom.* 83. *in Joh.*). Daher konnte sich ein Zweifel an der Richtigkeit des Datums eben sowohl an die eine, als an die andere Thatsache halten. Nach Pseudojustin ist nun, da Jesus in der Nacht verrathen, am Morgen dem Pilatus ausgeliefert und an demselben Tage gekreuziget wurde, diefs Alles auf denselben fünften Wochentag, nämlich den der *παρασκευή* zu verlegen. Er rechnet die Vorfälle der Nacht mit zum folgenden Tage und erlaubt nicht, die weitere Angabe der Stunden durch gesuchte Schwierigkeiten zu verwirren. War nun der Rüsttag der 14te des Monats und zugleich der Kreuzigungstag: so stimmt unser Schriftsteller denjenigen bei, die, wie der ältere Apollinaris, später Johannes Philoponus und Stellen im *Chronicon Paschale* (vergl. Usteri, *Comment., in qua Evangelium Johannis genuinum esse, — ostenditur,* p. 31 sqq. 104 sqq.), den Todestag Christi mit dem gesetzlichen Passah zusammenfallen, die letzte Mahlzeit aber diesem voraufgehen lassen. Nur in Betreff der Zählung scheint eine Verschiedenheit obzuwalten, indem jene, wenigstens Philoponus, für die Auslieferung und Kreuzigung den sechsten Tag angeben, für das letzte Mahl aber den Abend und die Nacht des fünften. Der vierte Tag endlich, welchen der Fragende annimmt, konnte so herauskommen, dafs nach der hier befolgten Rechnung das am Abend und in der Nacht Geschehene noch zum vorigen Tage gezählt wurde.

In Bezug auf bestimmte Wunder fällt Einzelnes dadurch in die Augen, dafs der Leser dabei an die neueste Kritik auf seltsame Weise erinnert wird. — Warum wurde bei der Heilung des Paralytischen (*Marc.* 2, 4. *Luc.* 5, 19.), da das Haus mit Menschen angefüllt war, Niemand durch das Abbrechen des Daches beschädigt? (*Quaest.* 29. Vgl. Straufs, *Leben Jesu*, Band 2 S. 62 ff. 3. Aufl.) Freilich würde man heute nicht gut vor der Kritik bestehen mit der damals genügenden Antwort, theils habe ja nur ein Stück des Daches abgedeckt werden müssen, theils seyen die Leute nicht so unklug gewesen, den unten Stehenden nicht zuzurufen, sie möchten sich durch Zurückweichen vor Verletzung sichern. — Nicht minder gehört *Quaest.* 48. noch in den heutigen Stand der Untersuchung: „Warum hielt Christus nach seiner Auferstehung die Maria mit den Worten: *μή μου ἅπτου* (*Joh.* 20, 17.) von der Berührung seines Leibes ab, erlaubte diese aber später dem Thomas?" wenn man auch nicht mit dem Rechtgläubigen annimmt, jene Worte sollten blofs der Maria eine längere Begleitung verbieten, doch aber die daran geknüpfte Ansicht beachtet, nach

welcher Christus, um die Jünger allmälig von seinem Anblicke und seiner leiblichen Gegenwart zu entwöhnen, sich ihnen deshalb nur zuweilen und in einer gewissen Entfernung gezeigt habe. (Straufs a. a. O. S. 665.) Sehr ähnlich lehrt Chrysostomus (*Homil.* 85. *in Joh.* zu dieser Stelle), Jesus habe beabsichtigt, der Maria, die jetzt ganz auf dieselbe Art, wie früher, mit ihm zusammenseyn wollte, auf diese Weise zu erkennen zu geben, dafs sie sich nun mit gröfserer Scheu ihm nahen müsse, welcher Erinnerung es nachher bei den Aposteln nicht bedurfte. Hätte unser Schriftsteller mehr Neigung zur Allegorie gehabt, als wir an ihm wahrnehmen[49]: so würde er ihr an dieser Stelle gefolgt seyn, wie etwa Augustin, welcher, ebenfalls bewogen durch Jesu verschiedenes Verhalten zur Maria und zum zweifelnden Jünger, in jener ein Bild der Kirche zu erblicken geneigt ist, die erst an den zum Himmel und zum Vater erhobenen Christus glauben werde (vergl. *in Joh. Evangel.* Tract. 121.). — Obgleich der Auferstandene nicht mehr in derselben leiblichen Nähe mit den Seinigen lebte: so besafs er doch noch eine wirkliche, obwohl verklärte Leiblichkeit. Wenn man also zusammenhält, dafs er durch die verschlossene Thür zu den Jüngern eintrat, zuvor aber der Stein von seinem Grabe gewälzt war: so deutet doch nur das Letztere auf einen wirklichen, jenes aber auf einen scheinbaren Körper hin. (*Quaest.* 117.) Allein das Eine ist ja durch ein Wunder geschehen, also ohne Veränderung des Körpers Christi, das Andere nur, um den Jüngern zu beweisen, dafs er wirklich aus dem Grabe erstanden sey (vgl. den in *Quaest.* 116. ausgeklügelten Widerspruch). — Auch in der Betrachtung des Todes Jesu ist alles Doketische auszuschliefsen. Niemand also lasse sich durch die Vergleichung mit dem Jonas, der doch lebend blieb im Leibe des Fisches, zu einem falschen

---

49) Es kommen nur sehr wenige Beispiele allegorischer Interpretation vor. *Quaest.* 44. soll die Vision des *Jesaias* Cap. 6. gedeutet und von der des *Ezechiel* Cap. 1. unterschieden werden. Jene stellt Christum dar auf seinem Throne, Sünden vergebend Allen, die an die Trinität glauben, und die Kohle ist ein Bild der Eucharistie. Das andere Gesicht sollte zur Tröstung der in Babylon gefangenen Israeliten dienen. Es stellt ein sanftes und veredeltes Thier, den Menschen, mit dem ungebändigten Löwen, und ein schwerfälliges, das Kalb, mit dem leichtbefiederten Adler zusammen, zum Zeugnifs dafür, dafs die thierische und drückende Knechtschaft in die leichte Freiheit übergehen werde. Das Rad im Rade deutet zugleich auf Abführung in die Gefangenschaft und Zurückführung ins Vaterland. Ganz abweichend ist Theodorets Ausdeutung in seinem *Commentar*, was der Annahme, dafs er der Verfasser unserer Schrift sey, im Wege steht.

Schlusse verleiten. Denn im Typus ist nicht so Viel enthalten, als in der Erfüllung. (*Quaest.* 64.)

Oft genug liegt der Widerstreit gar nicht in der Sache, sondern wird erst durch künstliche Deutung und Combination, oder durch Verbindung des Bildlichen und Eigentlichen hineingebracht. So ist *Quaest.* 20. entstanden: „Wie konnte Christus die Menschen durch die Apostel als Menschenfischer zum ewigen Leben leiten wollen, wenn doch Fische zum Tode gefangen werden?" Aber es war dem Verfasser wohl nur um seine sinnreiche Antwort zu thun, dafs die also für das Reich Gottes Gewonnenen wirklich, wie jene Fische, ihrem früheren Leben absterben müssen. — „Im Gleichnifs (κατὰ παραβολήν, der Text giebt fälschlich παράβασιν) spricht Christus (*Matth.* 21, 33 ff.) von sich als dem Erben, welchen die Landbauer aus Begierde, sich der Herrschaft zu bemächtigen, getödtet, und dennoch entschuldigt er nachher (*Luc.* 23, 34.), wie auch Paulus (1 *Cor.* 2, 8.), die damit gemeinten Juden mit ihrer Unwissenheit." Die Parabel, erklärt Pseudojustin *Quaest.* 140., reicht wieder nicht so weit, als die Thatsache. Die Landleute erkennen den Erben nur zur Hälfte, nicht wissend, dafs er vom Tode zur Herrlichkeit erstehen werde; dagegen ist die Unwissenheit der Juden (wie schon oben bemerkt wurde) eine freiwillige, die ein Wissen und Anerkennen in sich schliefst[50].

---

50) Wie weit man schon so zeitig die Zahl der Differenzen in der Evangelischen Erzählung überblickte und selbst auf das Einzelne und Kleine aufmerksam geworden war, davon liefern die *quaestiones Hesychii* aus dem 6. Jahrhundert, welche Cotelerius im 3. Theile seiner *Monum. Eccl. Graec.* herausgegeben hat, einen Beweis. Einige dieser ἀπορίαι mögen hier einen Platz finden. Warum läfst *Matthäus* (9, 18.) den Jairus von seiner Tochter sprechen, als sey sie bereits gestorben, *Marcus* (5, 23.) aber, als sey sie in höchster Gefahr? (*Quaest.* 10.) Wie stimmt Christi Ermahnung an die Jünger (*Matth.* 10, 5.), keine Städte der Samariter zu besuchen, mit seinem eigenen Betragen und Gespräche (*Joh.* 4.)? (*Quaest.* 15.) Warum erwähnt *Lucas* der 70 Jünger und läfst ihnen (10, 3.) von Christus sagen, was er bei *Matthäus* (10, 16.) den Zwölfen sagt? (*Qu.* 20.) Wie stimmen die verschiedenen Angaben über das Thier, auf welchem Christus nach Jerusalem ritt (*Matth.* 21, 7. *Marc.* 11, 7. *Luc.* 19, 35. *Joh.* 12, 14.)? (*Quaest.* 28.) Die Salbungsgeschichte wird von *Johannes* (12, 1.) 6 Tage, von *Matthäus* (26, 2 ff.) 2 Tage vor das Passah gestellt? (*Qu.* 31.) Warum sagt *Johannes* (18, 13.), dafs Jesus in den Saal des Annas, *Matthäus* (26, 57.), dafs er in den des Kaiphas gebracht worden? (*Qu.* 41.) Antwort: Beide wohnten wahrscheinlich in demselben Hause. Wie gleichen sich die Angaben aus über die Personen, die Petrus zur Verleugnung verführten (*Matth.* 26, 69. 71. *Marc.* 14, 66. 69. *Luc.* 22, 56. 58 f. *Joh.* 18, 26.)? (*Qu.* 42., vgl. Straufs S. 519 ff.) Differenz über die Hahnenrufe (*Matth.* 26, 34. *Luc.* 22, 34. *Marc.* 14, 72. *Joh.* 13, 38. *Qu.* 43.), über das allein von *Lucas* erzählte Verhal-

Im Alten Testamente war dem Bemühen, irgend zwei verschiedene Momente oder Beziehungen mit einander in Widerspruch zu setzen, nicht weniger Stoff gegeben. Es ergiebt sich fast von selbst, was sich an dem Schicksal oder Betragen eines Hiob, dessen Verfluchung seines Geburtstages ihm entweder den Untergang bereiten mufste, oder unerhört geblieben ist (*Quaest.* 15.), eines David, des Lieblings Gottes, welcher doch so vielfach sündigte, dafs sogar das Geschlecht seiner Nachkommen von einer Ehebrecherin ausging (*Quaest.* 78.), eines frommen und dennoch unbelohnten Josias (*Quaest.* 79.), eines grausamen Kindertödters Elisa (*Quaest.* 80.), des Simson, der, trotz seines unordentlichen Lebens göttlicher Auszeichnung gewürdigt wurde (Theodoret, *in Judic.* Qu. 21.), des Eli, welcher die Sünden seiner Kinder büfste (Theodoret, *in* I *Reg.* Qu. 7.[51])), als befremdlich und einer Erklärung bedürftig herausheben und wie sich der Anstofs hinwegräumen liefs. Den Moses betreffen mehrere, zum Theil den Christlichen Standpunct des Betrachters verrathende Fragen. Als mit seinem Verbote der Leichenberührung der dem Joseph geleistete Eid, dessen Körper mit sich führen zu wollen, in Kampf gerieth: da ordnete er die erstere Pflicht der letztern unter, nach dem sittlichen Canon (welcher in dieser etwas laxen Form der Griechischen Ethik ganz angemessen ist): *Πανταχοῦ γὰρ τὸ ἔλαττον κακὸν αἱρετώτερον τοῦ μείζονος*, da dergleichen durch

---

ten des einen Missethäters (23, 40. *Quaest.* 48.) und die darauf folgenden Worte Christi, die von Einigen so abgetheilt werden: „Wahrlich, ich sage dir heute, du wirst mit mir im Paradiese seyn" (*Quaest.* 49.). Abweichende Nachrichten in Bezug auf die Stunde der Auferstehung (*Qu.* 50., worauf eine ausführliche Erörterung folgt, vgl. Augustin, *de consens. Evangel.* III. 24.). Das Kreuz ist nach *Joh.* 19, 17. von Jesu, nach den Synoptikern von Simon dem Cyrenäer getragen worden (*Qu.* 45. *Augustin* a. a. O. III. 10.). — Die folgenden noch ziemlich zahlreichen Fragen beziehen sich auf die bekannten Abweichungen in den Vorfällen der ersten Begegnung der Frauen und Jünger mit dem Auferstandenen und auf die nachherigen Erscheinungen desselben. Die meisten Lösungs- und Ausgleichungsversuche sind nach dem Canon der Zusammensetzung und Ergänzung angestellt, welchen der Verfasser zu *Quaest.* 32. auf den Satz gründet: *Οὐδὲν ἀσυμφώνως τοῖς εὐαγγελισταῖς εἴρηται, ἀλλὰ τὰ παρὰ ἀλλήλων ἐλλειφθέντα ἕκαστος ἱστόρησε, — ἵνα ἀναγκαία εἴη τῶν τεσσάρων ἡ ἀνάγνωσις.*

51) Der Raum verbietet uns, auf die mit exegetischem und kritischem Talent nicht ohne historischen Sinn ausgearbeiteten Erörterungen Theodorets zum Octateuch näher einzugehen. Keine Gattung sachlicher und sprachlicher Schwierigkeiten bleibt in ihnen unbeachtet. Die meiste Aufmerksamkeit verdienen die Urtheile über Cultus, Verfassung und Gesetzgebung.

höhere Pflichten abgenöthigte Uebertretungen nicht als Sünden angerechnet werden (*Quaest.* 27.).

Dieselbe Erwägung sehen wir *Quaest.* 28. auf das Neue Testament angewendet. Obgleich das Gesetz wider die Leichenberührung noch nicht aufgehoben war und Christus die heuchlerischen Pharisäer mit übertünchten Gräbern vergleicht, unter denen er doch also etwas Unreines verstanden haben mufs: so hat er doch selber die Leichen derer, die er erwecken wollte, berührt. Wer wird nicht sogleich in dem, was Pseudojustin sagt, die veränderte und vollkommen sichere Christliche Ansicht durchleuchten sehen? „Der Geruch", heifst es, „nicht das Gestorbenseyn (die *νέκρωσις*), macht die Leichen fliehenswerth. Wenn wir uns nun nicht scheuen, von todten Thieren Häute, Hörner und dergleichen zu benutzen: so ist es doch wohl höchst ungereimt, wenn die Hellenen vor den Leibern und Gräbern der heiligen Märtyrer, die vor Angriffen der Dämonen schützen und Krankheiten heilen, welche menschliche Kunst nicht mehr heben kann (*ἰαματικὰ νοσημάτων τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἀνιάτων*), einen Abscheu haben. Christi Vergleichung hat auch keinen andern Sinn, als dafs, wie die Körper nach Abtrennung der Seele faul und unreinlich sind, so auch die von der Furcht Gottes verlassenen Seelen." — Wir brauchen nicht lange nach Zeugnissen uns umzusehen, welche wo möglich für die angenommene Zeit der Abfassung der Schrift eine Verehrung der Märtyrerleiber und ihrer Gräber, gleich der hier ausgesprochenen, beurkunden. Aus Theodorets Schriften bieten sich hinreichende Belegstellen dar. Denn nach *Graec. affect. curat.* Disp. VIII., *de martyribus* (T. IV. p. 902. ed. Schulz.), sollen die Ueberbleibsel der Märtyrer Erhalter und Aerzte des Leibes und der Seele heifsen und als Beschützer der Städte geehrt werden, aus Beispielen aber von ehrenvoller den Leichnamen Einzelner bewiesenen Behandlung aus der Griechischen Geschichte und Mythologie soll erhellen, wie wenig die Griechen Ursache gehabt, die Christliche Sitte zu verspotten (daselbst p. 909. 918 sqq.). Aber auch schon bei Basilius in der *Homilia in XL martyres* ist die hülfesuchende Anrufung der Märtyrer offen ausgesprochen: Frauen kommen zu deren Gräbern, um für das Wohl ihrer Kinder zu bitten, für den entfernten Gatten glückliche Heimkehr, für den Kranken Rettung zu erflehen (T. II. p. 155.). Gregor von Nazianz erzählt von der Auffindung der Reste des Blutzeugen Cyprian, welche mit Hülfe des Glaubens Alles hervorbringen können, was man ihnen zuschreibe (*Orat.* 18., p. 285.). Einen

ähnlichen Grad der Verehrung giebt Chysostomus zu erkennen, z. B. *Homil. in S. Julian.*, wo er die Leiber der Märtyrer, die uns Gott bis zum Gerichte zur Aufbewahrung überlassen habe, mit in die Erde gesenkten Sprößlingen und Wurzeln vergleicht und eben jene Wunderwirkungen (*σωμάτων πεπηρωμένων ἴασις καὶ ἁμαρτημάτων συγχώρησις, κακίας ἀναίρεσις, νοσημάτων ψυχῆς θεραπεία*) als deren edle Früchte betrachten lehrt (T. II. p. 674 sq. ed. Montfauc.). Andere Zeugnisse wären ohne Mühe auch aus Lateinischen gleichzeitigen Quellen beizubringen [52]). Was aber die zum Grunde liegende Ansicht betrifft, der Christ dürfe an sich vor den Resten der Verstorbenen weder einen Widerwillen haben, noch Verunreinigung von ihnen befürchten, eine Ueberzeugung, die, eben so ächt Christlich, als der Mifsbrauch abergläubisch und verderblich, einen durchgreifenden Einflufs auf's Leben ausgeübt hat: so drückt sie sich schon entschieden aus in den *Constitution. Apostol.* VI. 30., wo nächstdem nur von Zusammenkünften auf den Kirchen und von Gebeten zum Andenken der Märtyrer gesprochen wird.

Noch einen Augenblick sey es erlaubt zum Alten Testamente zurückzukehren. Zuweilen weifs der Leser nicht, ob er mehr die erfindungsreiche Wifsbegierde, oder die naive Treuherzigkeit des Fragenden belächeln soll. Wer möchte nach Fragen, wie die folgende, noch auf eine Erwiederung begierig seyn! „Worin liegt der Beweis, dafs nur je zwei Thiere bei der Schöpfung gebildet worden? Denn diefs haben einige Fromme gemeint, um glaublich zu machen, dafs den Protoplasten nicht aus Fellen vernunftloser Wesen Kleider gemacht worden seyen (was nämlich nicht ohne Vernichtung einer Thiergattung geschehen konnte)?" *Quaest.* 49. [53])

---

52) Gieseler, *Kirchengeschichte*, Band 1 S. 555 ff. Neander, *allgem. Gesch. d. christl. Religion und Kirche*, II. 2. S. 712 ff.

53) Diese Sonderbarkeit wird verständlicher durch Caesar. *Dial.* III. Quaest. 149. 151—53., ebenfalls über die *δερμάτινοι χιτῶνες* der Ureltern. Es habe Jemand die Thierhäute allegorisch von den Fesseln des Leibes verstanden, welche den ersten Menschen, die bis dahin nur Geister und denkende Wesen gewesen, nach dem Falle zur Strafe seyen angelegt worden. Aus der Antwort geht hervor, dafs kein Anderer, als Origenes, gemeint war. Wie er auf diese Meinung gekommen, liegt auf der Hand.

Natürlich ist der Zustand der ersten Menschen, die Lage und Beschaffenheit des Paradieses ein beliebtes und besonders fragweise häufig behandeltes Thema. Vgl. *Quaest. ad Antioch.* Qu. 46 sqq. *Quaest. variae*, Qu. 73. Anast. Sin. Quaest. 23. 24. Caesar. *Dial.* III. Qu.

Dazu fügen wir noch eine andere, obwohl nicht gerade Alttestamentliche Frage: „Wenn jeden Menschen sein Engel als Wächter begleitet, die Menschen aber bei allgemeinen Unglücksfällen, z. B. einer Sündfluth, plötzlicher Verminderung unterworfen sind, welche die Engel nicht zugleich mitbetreffen kann: welchen Dienst haben dann die somit ledig gewordenen Engel zu verrichten?“ (*Quaest.* 30.) Antwort: Sie folgen den Seelen der Gestorbenen, wenn sie nicht andern Geschäften zum Besten der Menschen sich widmen können [54]). — Neben solchen Kleinigkeiten erscheint als wichtig ein altes viel gebrauchtes Argument gegen die richtige Ordnung der Schöpfungsacte, dafs die Himmelslichter, obwohl sie doch allein den Tag bilden und abgrenzen, erst am vierten Tage geschaffen seyen. Doch gehört dieser Punct schon in einen späteren Abschnitt unserer Uebersicht, wo wir sehen werden, wie die naturkundlichen Vorstellungen der Rechtgläubigen durch Bibelerklärung bestimmt und kirchlich bestätigt waren.

Das allseitige Schriftverständnifs verlangt aber nicht minder Bekanntschaft mit dunkleren Ausdrücken und fremden Redeweisen, als es von der Aufhellung sachlicher Schwierigkeiten abhangt. Der Schüler bittet daher über die Bedeutung einiger Hebräischen Wörter und Ausdrucksweisen um Aufschlufs. Auf sein Ansuchen erfährt er, was *Hosianna* und *Hallelujah* besage (*Quaest.* 50.), Wörter, die aufserdem schon wegen ihres liturgischen und poetischen Gebrauchs nicht unbekannt seyn konnten, was unter *Ephod*, *Zebaoth*, *Adonai*, *Seraphim* u. s. w., wozu noch einige nicht Hebräische Ausdrücke: δραχμή, κοδράντης, τάλαντον, kommen, zu verstehen sey (*Quaest.* 86. Theodoret, *in Judic.* Qu. 24., *in 4 Reg.* Quaest. 56.), woher die Dämonennamen

---

144 sqq.: ob das Paradies sinnlich oder unsinnlich, weltlich oder überweltlich gewesen, mit Beziehung auf des Origenes Ansicht; wie lange die Protoplasten in ihm geblieben (6 Stunden, weil Christus um die 6te Stunde gestorben, oder 40 Tage, weil er so lange gefastet); wer in ihm zuerst den Namen Gottes ausgesprochen (der Teufel, denn als gefallener Engel kannte er ihn) u. s. w.

54) Ueber die Schutzengel siehe Hermae *Past.* II. 6, 2. Orig. *de princ.* II. Cap. 10. §. 7. Basil. *c. Eunom.* III., T. I. p. 272. Greg. Naz. *Orat.* 32., T. I. p. 516. *Ad Antioch.* Quaest. 31. u. s. w. In der letzten Stelle wird eine eigene Ordnung der schützenden Engel τάξις ἐπιτρεπτική genannt. — Ueber Natur und Verrichtungen der Engel finden sich zahlreiche Erkundigungen *ad Antioch.* Qu. 3 sqq., Caesar. *Dial.* I. 44 sqq., Pseudojustin *Quaest.* 142. Warum Engel Söhne Gottes heifsen oder den Namen Gottes selber in der Schrift erhalten konnten, bedurfte einer Auslegung; denn Kaiser Julian hatte Folgerungen daraus gezogen. Vergl. Theodoret, *in Gen.* Qu. 9. 47.

Beelzebul und *Belial* entstanden und weshalb sie von Christus als bekannt vorausgesetzt werden (*Quaest.* 82.). Für so gelehrte Dinge war die Auctorität des Origenes noch unerschüttert. Denn Pseudojustin beruft sich überall auf dessen Schrift: *Ἑρμηνεία τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων* [55]).

Daſs ferner die Orientalische Bildersprache Griechischen Ohren nicht selten fremd und ungeläufig war, läſst sich zwar im Voraus vermuthen, wird aber hier durch mehrere Proben bestätigt. Denn der Schüler wünscht zu wissen, was der prophetische Ausdruck bedeute: „den Himmel zusammenrollen, wie ein Buch", und jener andere, „daſs die Sterne wie Blätter herabfallen werden", ob dieſs auf den Untergang des Firmaments hinweise, oder nur, wie der Rechtgläubige versichert, auf die Erneuerung des Himmels und die Bildung eines vollkommneren (*Quaest.* 94.). Anderswo gilt es die Verdeutlichung der Worte des Psalmisten: *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ* (*Ps.* 19, 5.), und Pseudojustin giebt sich beinahe ein gelehrtes Ansehen (*Quaest.* 63.) durch Berufung auf die Uebersetzung ins Syrische (*ἡ ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων γλώττης εἰς τὴν τῶν Σύρων γλῶτταν μεταγωγή*), die den Sinn also wiedergebe: *ἐν αὐτοῖς ἔθετο τοῦ ἡλίου τὸ σκήνωμα*, so daſs sich das *ἐν αὐτοῖς* auf die Himmelsräume beziehen müsse. Auch *Ps.* 104, 2. werde der Himmel einer ausgespannten Haut, also einem Zelte verglichen. Ohne Zweifel trifft diese als Syrisch bezeichnete Uebersetzung [56]) den Sinn richtiger, als

---

55) In der *Kirchengeschichte* erwähnt Eusebius dieser Schrift nicht, wo er ja auch kein vollständiges Verzeichniſs der Schriften des Origenes geben wollte. Auch bei Pamphilus in den Fragmenten der *Apologie* findet sich keine Notiz, so wenig, als in des Hieronymus Schrift: *de viris illustr.* Dagegen sagt dieser in der Vorrede zu seinem *liber de nominibus Hebraicis*, Philo habe ein solches etymologisches Werk verfaſst, welches ihn zu einer ähnlichen, vollständigeren und auf's Neue Testament übergehenden Ausarbeitung veranlasse, indem er dabei zum Theil den Origenes nachahmen wolle, von welchem nur ein Unkundiger leugnen könne, daſs er nach den Aposteln der Lehrer der Kirchen gewesen sey. Er fügt hinzu: *Inter caetera enim ingenii sui praeclara monumenta etiam in hoc elaboravit, ut, quod Philo quasi Judaeus omiserat, hic ut Christianus impleret.* Man hat diese Worte so verstanden, daſs, wie Philo über die Alttestamentlichen Namen, so Origenes über die Neutestamentlichen in einer besondern Schrift gehandelt habe. Aber unser Buch giebt die einzige ausdrückliche Anführung derselben. Vgl. Huetius, *Origeniana*, II. p. 105. III. p. 316. Orig. *Opp.* T. IV. ed. Ruaei. — Theodoret, *in* 1 *Reg.* Qu. 54., citirt ebenfalls das *βιβλίον τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων*; ob er aber darunter die Schrift des Origenes meine, ist unentschieden. Vgl. daselbst *in* 4 *Reg.* Qu. 56.

56) An die *Hexaplaris* zu denken, ist schon der Zeit wegen unmöglich; es bleibt also nur die *Peschito* übrig. Allein nach dieser müſsten

die der Alexandriner. Theodoret im Commentar zu dieser Stelle, nachdem er den Text der LXX angeführt, verweist auf die drei andern Griechischen Interpreten, welche die Stelle deutlicher dahin erklärt: ὅτι ἔθετο τὸ σκήνωμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῷ ἡλίῳ. Dafs nun aber unser Pseudojustin den Syrer zu Hülfe nimmt, hat ganz besonders die Ansicht hervorgerufen, welche in der Vorrede der Mauriner Ausgabe ausgesprochen wird, unsere Schrift sey in die Syrische Kirche zu versetzen. Dafür würden sich dann, als nahe liegendes Beispiel, des Griechisch schreibenden Syrers Theodoret von Cyrus Biblische Commentare anführen lassen, in welchen sehr häufig die *Peschito*, aber stets unter dem einfachen Namen: ὁ Σύρος, benutzt wird.

Doch nicht blofs über technische Ausdrücke und Alttestamentliche Wendungen, sondern selbst über schwierigere Biblische Begriffe wird der Verfasser um eine Erläuterung angegangen. *Quaest.* 92. legt ihm der Schüler folgende nach seiner Meinung sinnverwandte Wörter zur Unterscheidung vor: κρίμα, δικαίωμα, μαρτύρια, νόμος, ἐντολή, πρόσταγμα, und empfängt eine theilweise nicht unglücklich ausgefallene Erklärung, dafs z. B. das erste Wort *Reden* bezeichne, welche das zu Thuende von dem zu Unterlassenden scheiden und danach Ehre und Unehre zutheilen, das zweite die Richtigkeit jener Urtheile (τῶν κριμάτων τὴν ὀρθότητα), die einem Jeden nach Würden zumifst, das vierte den geschriebenen Umfang der ganzen Jüdischen Gottesverehrung und Verfassung. Νόμος und ἐντολή sind nach Anastas. Sin. Qu. 50. durch καθόλου und κατὰ μέρος zu unterscheiden. Auch andere angesehene Lehrer haben sich bemüht, durch Definitionen dunkler und synonymer Ausdrücke das Schriftverständnifs zu erleichtern. In den

---

die Griechischen Worte vielmehr heifsen: ἐπὶ oder ὑπὲρ τοῦ ἡλίου ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς, „über der Sonne setzte er *sein* (was aber nach dem Texte von Dathe im *Psalter. Syr.* p. 41. auch fehlen kann) Zelt im Himmel". Bei diesem Mangel an Uebereinstimmung hat Semler von unserm und einigen andern Patristischen Citaten vermuthet, dafs sie sich blofs auf eine traditionelle Kunde von Syrischen Uebersetzungen Hebräischer Wörter oder auf eine Befragung Syrischer Interpreten bezögen. Aber die oben angeführte Citationsform läfst wenigstens für unsere Stelle auf eine bestimmte Version mit Wahrscheinlichkeit schliefsen. Doch hat auch Dathe, der Semlers Ansicht beurtheilt (*Psalt. Syr.* Praef. p. 16 sqq.), nicht auszumitteln gewufst, wo wir den hier genannten Syrer zu suchen haben. — *Quaest.* 20. bezieht sich Pseudojustin auf die Stelle *Luc.* 5, 10. und benutzt zur Erklärung die Worte: εἰς ζωήν, *in vitam*, welche sich nur in der Syrischen und Persischen Uebersetzung finden.

regulis brevius tractatis des Basilius, diesem merkwürdigen Compendium der Mönchsmoral, das ebenfalls in Fragen und Antworten verläuft, sind viele dergleichen sprachliche Definitionen enthalten, wie über λοιδορία und καταλαλιά (24 sq.), ἔρις und ἐρίθεια (66), ἀκαθαρσία und ἀσέλγεια (67), μέριμνα βιωτική (88), χρηστότης und ἀγαθωσύνη (214), ὅσιον und δίκαιον (249), ταπεινοφροσύνη (198, über denselben sittlichen Begriff *ad Antioch.* 93.), über den Ausdruck πτωχοὶ τῷ πνεύματι (205 [57])), über den Ausspruch: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet" (164). Ueber den Mammon der Ungerechtigkeit siehe Anast. Sin. Qu. 12. [58]).

Wenn das Bisherige, wiewohl an Gehalt minder bedeutend, doch durch seinen Umfang geeignet wird, von der Vielseitigkeit der damaligen theils sachlichen, theils sprachlichen Bemühungen um das Verständnifs der Schrift, so wie von der Methode bei Beseitigung der Schwierigkeiten ein Bild zu gewähren: so darf dagegen die letzte Zugabe zu diesem Abschnitte als eine sinnvolle Denkwürdigkeit, die wir nur mit historischem Sinne zu betrachten haben, einige Aufmerksamkeit ansprechen. Wir haben uns nämlich eine Einzelnheit, für welche der Zusammenhang keine schickliche Stelle darbot, bis zum Ende verspart, eine Frage über die *Zauberin von Endor*, welche nach 1 *Sam.* 28 den Samuel heraufbeschwor. Freilich kann ich nicht darauf ausgehen, die Gelehrsamkeit zu überbieten, mit welcher Leo Allatius in seinem *Syntagma de engastrimytho* seinen Gegenstand behandelt hat, oder etwa Partei zu nehmen in dem auch von ihm sehr eifrig fortgeführten Streite, ob die Seele des Propheten wirklich dem Rufe der Beschwörerin gehorcht: aber es kommt auch weit mehr darauf an, bei der von Pseudojustin gegebenen Veranlassung das Interesse zu motiviren, welches die Väter an dem Hergange des Biblischen Berichtes ge-

57) Die Definition hiervon verdient als ächt mönchisch Erwähnung. Die Geistesarmen sind diejenigen, welche sich arm machen um keiner andern Ursache, als der Lehre des Herrn willen, der die Aufopferung des Vermögens zur Pflicht gemacht hat.

58) Von der Bedeutung und dem Unterschiede der Worte ἀνάθεμα und κατάθεμα handelt Pseudojustin *Quaest.* 121. Jenes heifst das für Gott Aufgestellte und Abgesonderte, was nicht zum gewöhnlichen Gebrauche dient, oder seiner Schlechtigkeit wegen von Gott entfremdet, dieses bedeutet: τὸ συνθέσθαι τοῖς ἀναθεματίζουσι, das Uebereinstimmen mit den Verwünschenden. Die letzte Erklärung, wenn sie eine Bibelstelle angehen soll, kann sich wohl nur auf *Offenb.* 22, 3.: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι, beziehen, und wir erhalten einen Grund mehr, hier κατάθεμα, nicht mit dem gewöhnlichen Texte κατανάθεμα zu lesen.

nommen haben. Denn wer sollte es der Erzählung ansehen, dafs sie so viel Redens gemacht, ja, so heftige Erbitterung unter den Kirchenschriftstellern erregt hat. Dafs persönliche Rücksichten, besonders die Feindschaft gegen den auch hier betheiligten Origenes, dazu mitgewirkt, kann man nicht verkennen. Hauptsächlich aber ist daran zu denken, was vorhin über die Bedeutung und Behandlung der Dämonologie bemerkt wurde. Alles, was nur irgend mit Zauberwesen und Beschwörungskunst zusammenhing, verbannte die Christliche Anschauung in das heidnische Reich der Dämonen: aus ihm konnte nur Täuschendes und Betrügliches hervorgehen, und selbst die scheinbarsten Erfolge der teuflischen Kunst durften nicht von einer eigenen, die göttliche Alleinherrschaft störenden Wirksamkeit abgeleitet werden[59]. In unserm Falle

---

59) Die Spannung dieses Gegensatzes geht so weit, dafs wir *ad Antioch.* Quaest. 13. auf die Frage: Kann ein *φάρμακον* (ein Product dämonischer Kunst) einen Menschen tödten? erwiedert finden: einen Gerechten nicht einmal berühren, wohl aber einen Sünder nach göttlicher Zulassung.

Dafs jede Art von Zeichendeuterei und Beschwörungskunst als heidnisch verworfen wurde, versteht sich von selbst. Unsere Schrift liefert davon ein doppeltes Beispiel. *Quaest.* 19. handelt von der *παρατήρησις τῶν παλμῶν*, welche, obwohl sie zu den verbotenen Dingen gehöre, doch die Frommen nach der Ansicht des Fragenden vergebens zu verbannen sich bemüht haben. Pseudojustin stellt diese „Beobachtung der unwillkürlichen Zuckungen einzelner Glieder des Körpers" richtig zusammen mit der Wahrsagung aus dem Niesen oder dem Klingen vor den Ohren. Der natürliche Grund solcher unfreiwilligen Erregungen des Körpers verbiete jede Benutzung zum Orakelwesen, und so oft etwa jenes Zucken einem Asceten Reichthum prophezeit, habe es unstreitig gelogen. — Auf diese im Alterthume weit verbreitete, auch im Orient nicht unbekannte Art der Vorhersagung beziehen sich die Ausdrücke: *παλμοσκοπία, παλμοσκοπεῖν, — σκόπος, salisator, τὸ παλμικόν, παλμαστικόν.* Die bekanntesten Stellen darüber sind Theocrit. 3, 37. und Plaut., *Pseudol.* I. 1, 105. Suidas unter *οἰωνιστική*: — *Παλμικὸν δὲ, τὸ διὰ τῆς πάλσεως τοῦ σώματος γνωριζόμενον, οἷον, εἰ ἐπάλθη ὁ δεξιὸς ἢ ἀριστερὸς ὀφθαλμός, ἢ ὦμος, ἢ μηρός, ἢ κνησμὸς ἐν τῷ ποδί, ἢ πρὸς τὸ οὖς ἦχος ἐγένετο, τόδε συμβαίνει· ὃ συνέγραψε Ποσειδώνιος.* Hiernach vermuthete man, dafs in den verlornen Büchern des Posidonius von Rhodus über die Mantik ein Theil *περὶ παλμῶν* geheifsen habe, wogegen aber Jan. Bake, *Posid. reliquiae* p. 236., erklärt, dafs Suidas einen Andern dieses Namens meine. Eine förmliche Theorie der Deutungen vom Gliederzucken ist uns glücklicher Weise aufbehalten in einer untergeschobenen Schrift des Melampus an den König Ptolemäus (*Scriptores physiognomiae*, ed. Franzius, p. 451 sqq.), nach welcher die Auslegung theils davon abhangt, welcher Theil des Körpers, von dem Kopfe, der Schulter, dem Schenkel bis zum Nagel der Zehe, in Zittern geräth, theils davon, wes Standes und Geschlechts die betreffende Person ist. Vgl. noch Muret. *var. lectiones* I. p. 251. Peucer, *de divination. generib.* p. 390 sq. Bingham, *Antiquitt. Eccl.* Lib.

aber spielte sogar nach dem Zeugnisse der Bibel ein dämonisches Kunststück wie auf gespenstische Art mitten in den Gang der heiligen Geschichte, gebot über die schlafende Seele eines Heiligen und diente dazu, einen Frevler gegen Gott durch Voraussagung seines nahen Todes zu strafen und in Schrecken zu setzen. Die Christliche Betrachtung verwickelte sich daher, sie mochte nun die Wahrheit der Citation leugnen, oder einräumen, immer in Schwierigkeiten.

Vorauszuschicken ist zunächst, was **Allatius** ausführlich belegt[60]), dafs das Weib, welches Saul zu Rathe zog, obwohl sie sich nicht gerade als Bauchrednerin zeigt, doch bei den Vätern durch den stehenden Namen *ἐγγαστρίμυθος* ausgezeichnet wird. Die LXX schon übersetzen das אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב mit *γυνὴ ἐγγαστρίμυθος* (1 *Sam*. 28, 7.), und auch an andern Stellen steht Solches für Todtenbeschwörer (3 *Mos*. 20, 27. 5 *Mos*. 18, 11. 1 *Chron*. 10, 13. *Jes*. 8, 19. 19, 3.), offenbar weil die Bauchredner für Zauberer galten und sich darauf legten, Verstorbene zu citiren, vielleicht auch, weil man eben der zweiten, den Dämon verrathenden Stimme in ihrem Leibe die Kraft der Todtenbeschwörung und der Orakel (weshalb auch *ἐγγαστρίμαντις* oder *ἐντερόμαντις* [**Theodoret**, *in Levit*. Quaest. 29.]

XVI. Cap. 5. §. 2., Vol. VII. p. 240 sq. Das Christliche Verbot sprechen schon die *Apostolischen Constitutionen* aus (VIII. 32.), wo auch der *ἑρμηνεὺς τῶν παλμῶν* verworfen wird.

Minder leicht verständlich ist die zweite Notiz (*Quaest*. 31.). „Wenn doch die Wolken auf göttlichen Wink regnen: wie können die sogenannten *νεφοδιῶκται* durch gewisse Beschwörungen bewirken, dafs Hagel und gewaltige Regengüsse, wohin sie wollen, herabstürzen?" Der Verfasser glaubt daran nicht und sagt dem Schüler, dafs er wohl nur auf Grund von Gerüchten, nicht als Augenzeuge solcher Vorfälle also zu fragen scheine. Wer sind aber die *νεφοδιῶκται*, worunter doch nur eine bestimmte Classe von Beschwörern oder Zauberern verstanden seyn kann? Das Wort fehlt gänzlich bei den Glossographen und in den neueren Wörterbüchern, den Englischen **Stephanus** abgerechnet, der sich ohne weitere Erklärung auf **Tiliobr.** (Lindenbrog) *ad Statium* p. 503. beruft. Leider habe ich dieses Citat nicht nachschlagen können, und ich mufs mich darauf beschränken, was sich aus dem abgeleiteten Gebrauche von *διώκειν* vermuthen läfst. Dem gemäfs scheinen Wolkenverfolger solche Personen gewesen zu seyn, die entweder den Wolken nachspürten, um aus ihrem Zuge Regen und Ungewitter vorherzusagen, oder sie durch Beschwörungen herbeizutreiben und an bestimmten Orten Ergüsse hervorzubringen wufsten.

60) Man vgl. das *Syntagma* hinter **Eustath.** *Opp.* ed. Leon. Allat., abgedruckt auch in *Critici Sacri* (Lond. 1660) T. VIII. p. 331 sqq. Aufserdem vgl. die Lexica von **Suicer** und **Stephanus** und **Joh. Bodinus**, *Daemonomania*, IV. Cap. 6.

und *πυθόμαντις* als gleichbedeutend vorkommen) beilegte. Dafs in den ersten Christlichen Jahrhunderten das Volk von solchen Engastrimythen wufste und sie sogar bei der Menge in Ansehen standen, bezeugt Clemens von Alex., *Cohort. ad gent.* Cap. 2.: *τους εἰσέτι παρὰ τοῖς πολλοῖς τετιμημένους ἐγγαστριμύθους.* Basilius sagt *Enarr. in Jes.* (I. p. 543 sq.) von ihnen: *ψυχὰς ἐπαγγέλλονται — — καὶ πᾶσα τῶν ἐγγαστριμύθων λεγομένων ἡ πραγματεία περὶ τὰ μνήματα στρέφεται, κἀκεῖθεν ἔχει τῆς μαγγανείας τὴν δύναμιν.* Um so weniger war es thunlich, in dem von Saul angegangenen Weibe etwas Anderes, als eine den Dämonen und dem Heidenthume verfallene Abtrünnige zu sehen (vgl. Clem. von Alex., *Paedag.* II. 1. p. 174., ed. Sylb.* p. 148.).

Jedoch hat in der Erklärung des Capitels zuerst gewifs die unbefangene Ansicht geherrscht, nach welcher die Beschwörung nicht als eine nur scheinbar erfolgte anzusehen war. Justin der Märtyrer, *Dial. c. Tryph.* Cap. 105. p. 200., verschmäht es nicht, einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seelen daher zu nehmen, und macht die Folgerung, dafs die Seelen der damaligen Gerechten in die Gewalt der Mächte gefallen seyen, die in der Zauberin wirksam waren. Der Widerspruch gegen seine Annahme wurde nun dadurch schneller entschieden, dafs Origenes *in Reg. Homil.* 2. (Tom. II. p. 494 sqq.) derselben beitrat. Zwar fühlt auch er einiges Bedenken gegen die buchstäbliche Wahrheit der Erzählung; er glaubt sie aber festhalten zu müssen, weil der Text keine andere zulasse und das, was die heraufbeschworne Gestalt dem Saul voraussagt, doch immer von der Seele des Samuel werde ausgegangen seyn.

So unschuldig des Origenes Bemerkungen sind und so wenig von seinem sonstigen Systeme abhängig: so nahmen doch spätere Lehrer daran den ärgsten Anstofs, und man sah jetzt um so mehr in einer von jenem verblendeten und in Ketzereien befangenen Lehrer vorgetragenen Meinung einen gefährlichen Irrthum. Schon Methodius in seinem *liber de pythonissa* mag des Adamantius Annahme bestritten haben. Wie gehässig dieselbe nachher beurtheilt wurde, ist ersichtlich aus der ausführlichen Schrift des Eustathius von Antiochien *de engastrimytho contra Orig.* (ed. Leon. Allat. und in der *Biblioth. Patr.* von Gallandi, T. IV. p. 548 sqq.), welcher seinen Gegner, der nun bald genug für den Vater des Arianismus gehalten ward, mit allerlei anfeindenden Beiwörtern als einen Willkürlehrer (*κομψός, ἑαυτῷ δόγματα πλάττων, δογματιστής*) schildert. Ihm steht es bereits dogmatisch fest, dafs Gott

selber alle Seelen beaufsichtiget, also auch nicht die kleinste, ja, nicht die eines Thieres vermochte die Hexe herbeizuholen. Auch sey es nur Schein, wenn man meine, der Schriftsteller habe diefs selber angenommen und durch seinen Bericht glaublich gemacht. Vielmehr habe der Teufel nur die Anstalten des Weibes benutzt, um dem Könige die Schatten des Propheten und der Heiligen vorzuführen, welche die Zauberin für aufsteigende Götter hält. Saul sieht in der That Nichts, sondern mufs sich erst von ihr sagen lassen, was sie gesehen. Die Aussage einer Rasenden kann aber in der That nichts Wirkliches versichern, besonders da die erscheinende Gestalt mit einem Mantel bekleidet ist, dessen eine wiederkehrende Seele nicht bedarf. Origenes ist hier um so härter zu tadeln, da er, sonst überall in überflüssigen Allegorieen sich gefallend, jetzt zur Unzeit von dem Scheine des Buchstabens sich blenden läfst.

So erklärt sich Eustathius über die Streitfrage, die von nun an eine solche Bedeutsamkeit erlangt, dafs wir sie an vielen Orten berührt und meist nach seinem Vorgange gelöst finden. Gregor von Nazianz (*Orat.* 3., *adv. Julian.*, T. I. p. 71.) stellt die Sache, zwar nicht ohne einen zweifelnden Zusatz: *Σαμουὴλ ἕλκεται ἢ δοκεῖ δι' ἐγγαστριμύθου*, zusammen mit der Weissagung des Bileam[61]) und den Dämonen, die Christum erkennen, als Thatsachen, in welchen sich eine Erkenntnifs der Wahrheit von Seiten des Bösen darstelle. Er ist also der Auffassung des Origenes nicht abgeneigt. Der Nyssener in der *Epist. ad Theodos. Episc.* äufsert mit schonender Verschweigung seines Meisters, es habe Einigen vor ihm gefallen (*ἤρεσέ τισι τῶν πρὸ ἡμῶν*), die Citation der Seele des Samuel für wirklich erfolgt anzusehen, da Gott dieses Mittel, den Saul zu strafen, zugelassen haben könne. Allein, fährt er fort, weder habe der Dämon vermocht, die Seele gewaltsam von ihrem Aufenthaltsorte herbeizuziehen, noch sey sie ihm willig gefolgt; auch habe Samuel, der Heilige, dem schwer verschuldeten Könige nicht zugerufen, dafs er und Jonathan morgen mit ihm zusammenseyn werden. Deshalb bleibt nur eine Täuschung übrig, der das Weib sowohl als der König unterlagen. Hier haben wir unsern Pseudojustin[62]) einzuschalten, der sich *Quaest.* 52. über

61) Ueber die Wirkung von dessen Fluch wird aus nahe liegenden Gründen gefragt von Anast. Sinait. Quaest. 34., so wie von Theodoret, *in Numer.* Qu. 42., T. I. p. 247 sq.

62) Auch zu seiner Zeit mufs man noch von Bauchrednern gespro-

jene, wenn sie wirklich vor sich ging, gottlose Thatsache aussprechen soll. Er verneint deren Wirklichkeit nicht schlechthin, wenn er annimmt, daſs Gott zwar nicht die Erweckung des Samuel zugelassen, wohl aber dem Dämon verliehen habe, durch den Mund seines Trugbildes dem Saul den baldigen Untergang seiner Herrschaft zu verkündigen, da er früher auf die Stimme des lebenden Propheten nicht gehört hatte. Des Origenes und seines Irrthums geschieht gar keine Erwähnung. Wahrscheinlich also gehörte der Verfasser, wie sich nicht bloſs hiernach, sondern auch nach manchem Andern vermuthen läſst, zu denen, die dem Ansehen des Origenes zwar nicht zu huldigen, aber auch nicht feindlich entgegenzutreten geneigt waren. Mehr Mühe hat der verständige Theodoret auf die endliche Beseitigung des Scrupels gewendet (*in* I. *Reg.* Cap. 28. Qu. 63., T. I. p. 398 sqq.). Er stellt sich über beide Ansichten und findet an sich nichts Anstöſsiges darin, daſs Gott, so gut wie anderwärts durch falsche Propheten, so hier durch ein dem Propheten gleichendes Phantom geredet haben solle. Doch hat er nach seiner Ansicht nicht bloſs die Stimme und das Orakel, dessen Richtigkeit von Einigen ohne Grund bestritten wird, sondern auch das Bild selbst der Zauberin geliehen, welcher dann freilich nicht mehr Viel zu thun übrig blieb. Basilius *in Jes.* Cap. 8. und Cyrill von Alex., *de adorat. in spir. et verit.* Lib. VI., T. I. p. 187 sqq. (Lutet. 1638), entscheiden sich ohne weitere Modification für die Ansicht des Eustathius. Auch Anastas. Sin. (Qu. 39.) geht die verschiedenen Meinungen durch und bleibt bei derjenigen stehen, wonach Gott durch eine von ihm hingestellte Gestalt die Vorhersagung geben lieſs. Die Lateiner, weniger durch den schlechten Credit des Origenes irre gemacht, konnten unbefangenere Urtheile aussprechen. Indessen bringt es Augustin nicht zu einem bestimmten Resultat; denn, so füglich sich die Annahme einer bloſs scheinbaren Erweckung mit dem Texte vereinige: so sey doch auch die andere, meint er, nicht unmöglich, da selbst der Satan mit Gott gesprochen und Christum auf die Zinne des Tempels geführt habe (vergl. seine Worte, so wie die wenigen Stellen späterer Lehrer

---

chen haben; denn sonst könnte er nicht *Quaest.* 81. gefragt werden, wie sich dergleichen dämonische Besitzungen und Thaten mit Christi Herrschaft vertragen, worauf er erwiedert, daſs es nur Phantasmen, nicht wirkliche Leiber seyen, deren sich die bösen Geister in Mitten der Ungläubigen zu ihren Werken bedienen.

bei Leo Allatius). Anders lautet Qu. 27. der dem Augustin untergeschobenen *Quaestt. V. et N. Testamenti.*

In dem ganzen Streite leuchtet (von dieser Wahrnehmung hoffen wir Entschuldigung für den längeren Excurs) die Macht Christlicher Ansichten theils von dem Dämonenreiche und dessen Grenzen, theils vom Aufenthalte der bis zur Auferstehung in göttlichem Gewahrsam ruhenden Seelen und vom Getrenntseyn der guten und bösen Seelen hervor.

---

4. Cultus.

Nur wenige Stellen der Pseudojustinischen, so wie der andern von uns benutzten Sammlungen betreffen den Gottesdienst, und diese sind schon öfters besprochen worden; denn gerade in archäologischer Beziehung wird unser Rechtgläubiger am häufigsten angezogen. Aber einen Theil des Stoffes völlig zu übergehen, verbietet sich schon dadurch, dafs wir nicht ermächtigt sind, irgend Etwas unbeachtet zu lassen, was neue Anhaltepuncte zur Zeit und Ortsbestimmung darbieten oder früher gefundene befestigen könnte.

Die Hauptpuncte, auf welche sich unsere Aufmerksamkeit hier zu richten hat, sind das *Gebet,* die *Taufe* und der *Gebrauch der musikalischen Instrumente.*

Beginnen wir mit dem *Gebet*: so sind *Quaest.* 115. und 118. ins Auge zu fassen. Der Rechtgläubige bewährt sogleich seinen kirchlichen Standpunct, indem er dem Schüler, der zu wissen wünscht, warum man an den Sonntagen und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten stehend, nicht knieend zu beten pflege, obgleich das Kniebeugen gröfsere Unterwürfigkeit bekunde und stärker das göttliche Mitleiden anziehe, diesen Bescheid ertheilt: „Wir sollen uns immer an Beides erinnern, an unsern Fall durch die Sünde und an die Gnade in Christo, durch die wir aus ihm erhoben sind; daher wird jenes in dem Kniebeugen, dieses zu den gehörigen Zeiten durch stehendes Beten als ein *σύμβολον ἀναστάσεως* bildlich dargestellt, welche Sitte schon von den Aposteln ihren Anfang genommen hat. Denn mit dieser Deutung des Ritus sind auch die übrigen dahin gehörenden Zeugnisse im Einklange.“ Zwar können wir nicht mehr des Irenäus Schrift: *περὶ τοῦ πάσχα* [63]), vergleichen, auf die sich der Verfasser, um das Al-

---

63) Dem gelehrten Dodwell ist diese Anführung des *λόγος περὶ*

ter der Sitte zu beweisen, beruft: aber für die Africanische Kirche wenigstens gewährt Tertullian eine hinreichende Sicherheit, der es für eine Sitte erklärt, am Sonntage stehend zu beten: *Nos vero, sicut accepimus, solo die Dominico resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, — tantundem et spatio Pentecostes* u. s. w. (*de orat.* Cap. 18., *de coron. milit.* Cap. 3. Cyprian, *de orat. Dom.* Cap. 31. 35., welcher zugleich auch in dem Frühgebet eine Feier der Auferstehung findet). Dagegen spricht Clemens, *Strom.* VII. 7. p. 854. (ed. Sylb. p. 722.), nur im Allgemeinen von der Erhebung der Hände und des Körpers vom Boden und vom Aufstehen am Schlusse des Gebets, und des Origenes freisinnige Rede *de oratione* Cap. 31. ist nicht sowohl gegen die Nothwendigkeit des Stehens, als vielmehr gegen die einer jeden Zeit bestimmten, stets einzunehmenden Stellung gerichtet. Daher haben wir wohl erst in Folge des 20. Canons des Nicänischen Concils den allgemeinen Gebrauch kirchlich festgestellt zu denken, womit dann die späteren Aussprüche des Epiphanius, Basilius, Augustin und Hieronymus übereinstimmen[64]). Rechnete man die Sitte zu denjenigen, die nur auf traditionellem Wege sich fortgepflanzt, wie bei Hieronymus, *Dial. adv. Luciferianos* Cap. 4., geschieht: so war es um so natürlicher, derselben mit Pseudojustin Apostolisches Alter zuzuschreiben.

Noch mehr, als die eben besprochene Gewohnheit,

τοῦ πάσχα nicht entgangen. Er vermuthet mit Wahrscheinlichkeit (*Dissertt. in Iren.* p. 472 sq.), darunter sey nichts Anderes, als der Brief an den Römischen Bischof Victor zu verstehen, dessen Eusebius *Hist. Eccl.* V. 24. am Ende gedenkt, und verweist noch auf des Hieronymus (*de viris illustr.* Cap. 35.) Worte, welcher von mehrern Briefen jenes Inhalts an Victor spricht: *Feruntur ejus et aliae ad Victorem, Episcopum Romanum, de quaestione Paschae Epistolae.* Die Bezeichnung λόγος für Brief ist allerdings nicht sehr genau, ohwohl für unsern Zusammenhang genügend. Deshalb zieht es Grabe vor in Massuets Ausgabe des Irenäus, P. II. p. 16., irgend eine von diesem Gegenstande handelnde Homilie anzunehmen. Pfaff hält unter den von ihm herausgegebenen *Fragmenten* besonders das dritte für ein Bruchstück der Schrift über das Passah (*Irenaei Fragmenta anecdota*, Tom. I. p. 147 sq.). Dagegen scheint es ein Versehen, wenn Rheinwald die Worte Pseudojustins in der obigen Antwort: τὸ δὲ ἐν — — τὴν ἀρχήν, wegen des Folgenden: καθώς φησιν, für ein wirkliches Citat hält und S. 157 seiner *Archäologie* als Fragment des Irenäus aufführt. Vgl. Lumper, *Historia theologico-crit. de Patrib. Eccl.*, P. III. p. 227.

64) Vgl. die Stellen bei Bingham, *Antiquitt. Eccl.* T. IX. Lib. 20. Cap. 6. §. 6. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie*, V. S. 391 ff.

schien ein anderer Christlicher Gebrauch der Mifsdeutung ausgesetzt und darum einer richtigen Deutung bedürftig zu seyn, welchem gemäfs nämlich die Christen beim Gebete sich nach Osten zu wenden pflegten. Man konnte darin den Rest eines heidnischen Ritus und etwas dem geistigen Universalismus des Christenthums Widerstreitendes argwöhnen, aus einem Grunde, der *Quaest.* 118. richtig angegeben wird, besonders da bedeutende Kirchenlehrer die Unwichtigkeit des Orts, der Zeit und Körperhaltung beim Gebete gründlich aus einander gesetzt hatten. „Wenn schon David und dann der Apostel geboten haben, überall zu Gott heilige Hände emporzuheben, und wenn doch Gott der Schöpfer des Alls ist: warum richten wir Gesänge und Gebete vorzugsweise nach der östlichen Himmelsgegend (*πρὸς τὸ ἡλιακὸν κλίμα*), wie nach einer göttlichen Wohnung?" Was der Rechtgläubige erwiedert, läfst sich hören. „So wie wir jederzeit dasjenige zur Verehrung Gottes bestimmen, was nach menschlicher Ansicht das Vorzüglichere ist, und daher die rechte Hand zu Betheuerungen im Namen Christi erheben, weil sie nicht von Natur, sondern dem Gebrauche nach der linken voransteht: so wählen wir zur Richtung des Gebetes die vorzüglichste Gegend, den Osten, von welcher wir den Sinn des Gesichts empfangen und die uns auch an jedem Orte zu Gebote steht, da es unmöglich ist, nach allen Richtungen zugleich zu blicken, nicht aber, als ob wir den Osten als ein besonderes Werk oder einen Wohnort Gottes ansehen." Wenn am Schlusse auch diese Sitte dem Schriftsteller für Apostolisch gilt: so darf uns das um so weniger befremden, da die Belegstellen bis auf Tertullian und Clemens zurückgehen. Es ist jedoch zu bemerken, dafs in allen Stellen, welche Bingham sehr vollständig gesammelt hat (*Antiqq. Eccl.* T. V. p. 275 sqq. IX. 131.[65]), fast immer ein besonderer Grund zur Rechtfertigung des Herkommens angegeben wird, offenbar, weil man den hier gerade sehr nahe liegenden Einwendungen und Vorwürfen zuvorzukommen bemüht war. Wirklich hat ja auch Tertullian (*Apolog.* Cap. 16.) seine Glaubensgenossen gegen die Anklage der Sonnenanbetung in Schutz zu nehmen, die nicht blofs von der Auszeichnung des Sonn-

---

65) Noch vollständiger finden sie sich bei Jac. Thomasins: ***De ritu veterum Christianorum precandi versus Orientem*** (Lips. 1670. 4.), Cap. 2. u. 8. — Einige Hauptstellen in der Uebersetzung mitgetheilt siehe in Schöne's ***Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche***, Thl. 2 S. 166 f.

tags, sondern auch von der Hinkehr der Betenden nach Morgen hergenommen sey. Natürlich wird es bei der Verschiedenheit der Erklärungsgründe nur noch schwieriger, den ursprünglichen Sinn des Gebrauchs zu bestimmen und zu entscheiden, ob nicht derselbe vielmehr anfänglich ohne eine solche Bedeutung Eingang gefunden hat. Bald erhalten wir nur eine symbolische Deutung, wie von Clemens (*Strom.* VII. 856., Sylb. 724.), dafs, wie der Osten die Geburtsstätte des Tages ist und dort das Licht aus der Finsternifs aufsteigt, wir uns dahin wenden sollen, woher uns, den in Dunkelheit Wandelnden, die Sonne der Erkenntnifs und Wahrheit aufgegangen; bald wird mehr sinnlich und örtlich auf die Gegend des Paradieses, als des ersten, aber verlorenen Vaterlandes, angespielt, dessen sich die Christen durch einen dorthin gerichteten sehnsüchtigen Blick erinnern (Greg. Nyss. *Homil.* 5. *de orat. domin.* Basil. *de Spir. Sanct.* Cap. 27. *Constitt. Apostol.* II. 57.: *ὑπομιμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου*). Origenes weist nur auf den relativen Vorzug des Ostens unter den Himmelsgegenden hin, und zwar mit solchen Worten (*de orat.* Cap. 32.), dafs Pseudojustin sie muthmafslich im Sinne gehabt und nur erweitert hat. Vorsichtig behauptet der Verfasser der *Quaestt. ad Antioch.*, man müsse hierauf den Heiden und Juden verschieden antworten, diesen mit Schriftstellen, die sich auf den Oelberg ostwärts von Jerusalem beziehen, jenen mit der Bemerkung, dafs sich die Christen nicht an das Licht, sondern an dessen Schöpfer zu wenden glauben und allein aus diesem Grunde auch ihren Kirchen jene Lage zu geben verordnet haben (Qu. 37. vgl. Lactant. *Institt.* II. 9.[66])). Im Zusammenhange damit steht die Cäremonie des Taufritus, von welcher der falsche Dionysius (*Opp.* ed. Corder. T. I. p. 260.) und Cyrill von Jerusalem handeln (*Catech. mystag.* I. Cap. 2. 4. 9. p. 309.: *στραφῆναί σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολὴν, τοῦ φωτὸς τὸ χωρίον*), wonach der Täufling durch Umwendung von Westen nach Osten dem Leben im göttlichen Lichte sich widme.

In die Periode des bereits geordneten und festgestellten Cultus gehören nicht minder die nunmehr zu erwähnenden Fragen über die *Taufe*. Die Kirche, wenigstens die Landeskirche, welcher unser Schriftsteller sich anschlofs, hat sich entschieden, die Taufe der Ketzer nicht für durchaus ungültig anzusehen. Der Fragende zwar nimmt daran Anstofs (*Quaest.* 14.), dafs an einem zur

---

66) Vgl. Augusti a. a. O. Bd. 5 S. 401 f.

Kirche zurückkehrenden Ketzer die Taufe nicht wiederholt werde, obwohl die erste doch vergeblich gewesen seyn müsse, und sogar die Ordination anerkannt werde. Den eigentlichen Grund dieser Anerkennung des Sacramentlichen, das auch in einer irrgläubigen Gemeinschaft seine Kraft behalte, giebt die Antwort nicht an, sondern entgegnet nur, dafs gleichwohl den Zurückkehrenden die Aufnahme in die Kirche von allem Fehler befreie, der Makel des Glaubens durch Veränderung der Gesinnung, der seiner Taufe durch Salbung mit dem heiligen Oele und der seiner Weihe durch Auflegen der Hände wieder gutgemacht werde. Weiter von diesem Gegenstande zu reden, ist völlig nutzlos, wenn wir nicht die in den verschiedenen Kirchen geltenden Ansichten zu trennen suchen. Auf welche Weise die Bestimmungen von *Laodicea* (*Can.* 7. 8.) und *Constantinopel* (*Can.* 7.) sich an die ältern Römischen Grundsätze anschliefsen und für die Mehrzahl der ketzerischen Parteien die blofse Salbung mit dem heiligen Oele für den zur Aufnahme hinreichenden Act gehalten wissen wollen, ist kaum nöthig zu erwähnen. Allein es können jene Verordnungen im Orient keine Einigkeit zu Wege gebracht haben, da abweichende Ansichten mit gröfserer oder geringerer Entschiedenheit hervortreten. Gregor von Naz. führt einen Convertiten redend ein, welcher sich durch den Irrglauben seines Täufers benachtheiligt glaubt, als ob man ihm das Bad der Wiedergeburt mifsgönnen wolle, und daher um Wiederholung des Taufactes bittet (*Orat.* 24., p. 430.), während er dagegen in einer andern, ganz von der Taufe handelnden Rede darauf dringt, die Person des die Taufe Ertheilenden für gleichgültig zu halten, doch mit der Bedingung, dafs Gleichheit des Glaubens Statt finde (*Or.* 40., p. 656.). Basilius würde einen von den Arianern und Macedonianern Uebertretenden schwerlich für hinreichend getauft erachtet haben, da er mit dem Bekenntnifs auch die Taufe für unvollständig erklärt (T. II. p. 194.). Ja, er scheint die Wiederholung der Handlung, die wirkliche Ketzer nicht ausführen können, für unerläfslich zu halten, *Ep. can.* 2. Can. 20.: *Τούτους δὲ δηλονότι ἄνευ βαπτίσματος ἡ ἐκκλησία οὐ παραδέχεται*, womit Can. 39. (47.) der *Can. Apost.* übereinstimmt, indem hier bei Strafe der Absetzung dem Bischof befohlen wird, einen also Verunreinigten wirklich zu taufen. Aus des Basilius Aeufserungen erhellt deutlich die obwaltende Meinungsverschiedenheit. Dem Amphilochius darüber Auskunft gebend in der *Epist. canon.* I. (T. I. p. 268—70.), gesteht er, es gebe keine durchweg herrschende

Ansicht, und räth, sich in manchen Fällen an die in den einzelnen Gegenden getroffene Uebereinkunft zu halten. So sey vielleicht für die Katharer die Wiederholung der Taufe nach der Meinung einiger Asiaten erläfslich, wenn man sie nur als Schismatiker betrachten wolle (vgl. *Epist. canon.* II., p. 296 sq.). Eigentliche Ketzer hingegen, wie Pepuzener, Valentinianer, Enkratiten u. s. w., haben durchaus sich derselben zu unterziehen, wenigstens nach kirchlichen Grundsätzen, von denen die Römische Kirche um einer besonderen Oekonomie willen abgewichen sey. — Wenn diese Stimmen für einen Theil Kleinasiens gelten: so beglaubigt Cyrill von Jerusalem für seine Kirche dasselbe; denn er sagt in der *Procatechese* ohne Umschweife: *Μόνον γὰρ οἱ αἱρετικοὶ ἀναβαπτίζονται, ἐπειδὴ τὸ πρότερον οὐκ ἦν βάπτισμα* (Cap. 7.), wenn sich auch zweifeln läfst, ob er deshalb alle von den Ketzern Bekehrte als Ungetaufte ansah und ob in Palästina zwischen den Ketzerparteien keine Unterscheidung zulässig war.

Wo sollen wir also einen Platz finden für unsern Lehrer, der sich so kurz entscheidet und von keiner schwankenden und ungleichen Praxis Etwas zu wissen scheint? Cyrill von Alexandrien dringt ohne weitere Ausnahmen darauf, dafs man das Unverletzliche der göttlichen Gnade in der Taufe, auch wo sie durch den Abfall der Menschen entweiht werde, durchaus festhalten müsse. Wichtiger sind für uns die Syrischen Zeugen Theodoret und Ephräm: aber ihre Aussprüche geben, so Viel ich finde, über die dortigen Grundsätze keinen vollkommnen Aufschlufs. Die Wiedertaufe verwirft der Erstere mit aller Bestimmtheit: aber dieser Satz konnte nach verschiedenen Erklärungen in Betreff der Häretiker jederzeit festgehalten werden. Kein Abfall, behauptet er, sey durch eine zweite Taufe wieder gutzumachen; denn immer reiche die Reue und Bufse zur Verzeihung hin: allein in welcher Ausdehnung man nun den ketzerischen Parteien die richtige Verwaltung des Sacraments zutrauen dürfe, war damit immer noch nicht gesagt (vgl. besonders *Interpret. Epist. ad Rom.* Cap. 6., T. III. p. 63., *Epist. ad Hebr.* Cap. 6., p. 579.). Eben so erklärt sich Ephräm gegen den Irrthum, als ob nach der Taufe keine Reue mehr Statt finde, und sagt: *παρ' ἡμῖν ἀδύνατον τοὺς παραπεσόντας πάλιν ἀναβαπτίζεσθαι* (*Opp.* T. III. Graecolat. p. 202.), nur erfahren wir nicht, ob unter den *παραπεσόντες* auch die unter den Häretikern Getauften, nicht etwa nur die nach ihrer kirchlichen Taufe Abtrünnigen zu verstehen sind. Indessen würde er sich wohl gegen die Anwendung des Princips

auf die Ketzer ausdrücklich verwahrt haben, wenn er dieselbe nicht in gewissem Grade gutgeheifsen hätte. Vgl. Assemani, *Cod. liturg.* Lib. I. p. 232 sq. 250. 272. Lib. II. 224—26. Bingham a. a. O., *Dissertt*, Cap. I. §. 20. p. 41 sqq.

Nach der von den *Apostolischen Constitutionen* VII. 22. und von Cyrill von Jerusalem in *Catech. mystag.* 2. u. 3. beschriebenen Ordnuug des Taufritus ging dem Untertauchen in der Wanne (*κολυμβήθρα*) eine Salbung mit Oel als Zeichen des Empfanges des heiligen Geistes voran, und es folgte darauf als Besiegelung des Bundes ein Bestreichen mit der geweihten Salbe, nach welchem erst die Handlung vollzogen war. In der Untertauchung selbst ward nach einstimmiger Ansicht ein Symbol des Todes und der Auferstehung gefunden, ohne dafs man hätte die Vergleichung beider Seiten bis auf die einzelnen Theile fortsetzen wollen: Zwar liefs sich die erste Salbung mit derjenigen, die Christus vor seinen Leiden von der Maria empfing, zusammenstellen: aber für die zweite fand sich in Christo nichts Vorbildliches. Auf diesem Wege kommt *Quaest.* 137. eine gesuchte Einwendung zu Stande. Allein mit einer geschickten Wendung weifs sich der Antwortende zu helfen: Die erste Salbung bezieht sich nur auf uns, um uns zu Christen zu machen; die zweite soll erinnern an die, welche Jesus mit Hinweisung auf sein Begräbnifs vorher von Maria empfangen hatte[67]).

Die Formen des Gebets und die Verwaltung der Taufe sind gewöhnliche Gegenstände der Archäologie. Von un-

---

67) Nach Cyrill ist die Salbung mit dem *ἔλαιον ἐπορκιστόν* ein Bild der Theilnahme an der Fülle und Reinigkeit Christi, die zweite aber Abzeichen des Chrisma, welches der Sohn vom Vater durch den Geist empfangen, so dafs wir damit zugleich in den Stand und Namen der Christen eintreten. In der Ausdeutung dieser Nebenmomente war natürlich der Willkür viel Spielraum gelassen. Vgl. W. Böhmer, *Christl. Alterthumswissenschaft*, Bd. 2 S. 305.

In den gemischten Fragen bei Athanasius (*Quaestt. in Scripturam*, Qu. 92.) wird das Wesentliche der Vergleichung so angegeben. *Ὥσπερ ὁ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ βαπτίσματι θνήσκοντες ἀνιστάμεθα. Τὸ γὰρ καταδῦσαι τὸ παιδίον ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ τρίτον καὶ ἀναδῦσαι, τοῦτο δηλοῖ τὸν θάνατον καὶ τὴν τριήμερον ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ.* Eben daselbst Quaest. 101. werden nicht weniger als acht Stadien der Taufe aufgezählt. Die ersten Vorspiele bilden die Sündfluth und der Durchgang durchs rothe Meer, dann folgen die Jüdische Lustration, die Taufe des Johannes, die Christliche, die Thränen- und die Bluttaufe, endlich das letzte strafende Feuer der Sünder. — Den Thränen ist an sich schon eine reinigende und versöhnende Kraft beigemessen worden. Denn bei Anastas. Sin. Quaest. 105. entsteht die Frage, was derjenige zu thun habe, der um seiner Sünden willen weinen wolle und nicht könne.

serm dritten Gegenstande aber, dem *kirchlichen Gebrauche der musikalischen Instrumente,* ist meistens nur obenhin die Rede, aufser in musikalischen Werken. Da aber der Gegenstand mit unsern vorigen Erörterungen keinesweges aufser allem Zusammenhange steht, und die einschlagende Stelle Pseudojustins zu den classischen gehört: so thun wir nichts Unbefugtes, wenn wir etwas länger dabei verweilen. Schon Bingham ist der früheren Ansicht des Thomas Aquinas und Anderer beigetreten (Vol. III. p. 275 sqq.), nach welcher die alte Kirche sich keiner Instrumente bediente. Aber Augusti bestätigt es doch als Münters Meinung und die seinige (*Denkwürdigkeiten*, V. 261.), dafs der Gesang in den Gemeinden musikalisch begleitet gewesen. Andere Werke äufsern sich zweifelhaft, oder treten der erstern Behauptung bei.

Man unterschied bekanntlich in Folge zweier Paulinischen Aussprüche (*Col.* 3, 16. *Eph.* 5, 19.) drei Gattungen des kirchlichen Gesanges: *Psalmen, Hymnen* und *Oden,* theils dem Inhalte nach, theils in Bezug auf den jeder eigenthümlichen Vortrag, wenngleich die Begriffsbestimmungen nicht ganz sicher und einstimmig ausfallen. Basilius definirt Psalmen und Oden also: *Ὁ ψαλμὸς λόγος ἐστὶ μουσικός, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούηται· ᾠδὴ δὲ φωνὴ ἐμμελὴς ἀποδιδομένη ἐναρμονίως χωρὶς τῆς συνηχήσεως τοῦ ὀργάνου* (*in Ps.* 29., p. 124. T. I.), und Gregor von Nyssa: *Ψαλμός ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία* (*Tract. II. in Ps.* Cap. 3., p. 295.) Nach diesen Worten verlangte also ein Psalm musikalische Begleitung, und Basilius sagt nicht, dafs eine solche von der Kirche sey untersagt worden. Hilarius im *Prolog zu seiner Psalmenerklärung* trennt ebenfalls *die drei Gattungen* so, dafs er zum Vortrage der Psalmen die Begleitung, oder doch Vor- und Zwischenspiele der Instrumente rechnet, obgleich er hier zunächst nur die verschiedenen Liederarten des Psalters und den Jüdischen Tempelgesang im Sinne hat. Dessen ungeachtet hören wir so zahlreiche Warnungen vor der Anwendung der Instrumente überhaupt.

Als ihr erster Gegner tritt Clemens von Alex. auf. Dieser konnte ihrer Benutzung schon darum nicht günstig seyn, weil er von einem heidnischen Ursprunge derselben erfahren hatte. Die Troglodyten haben die Harfe, der Phrygier Satyrus die Flöte und das Dreisait erfunden, wozu dann die mehrfachen Lydischen und Phrygischen Tonarten kamen (Strom. I. 16. p. 363. ed. Potter., p. 307. ed.

Sylb.). Die Aegyptischen Feste und Gelage waren voll trunkener Ausgelassenheit, darum erschallten sie von Cymbeln und Trommeln, die nur sinnliche Lust zu erregen gemacht sind. Die Pfeife mag den Hirten verbleiben; denn sie dient zur Besänftigung der Thiere, die Flöte den Abergläubischen, welche Götzendienerei treiben wollen, gegönnt werden. Die Christen aber in ihrer besonnenen Nüchternheit dürfen sich nicht dem Sinnenreize, nicht den weichen und gebrochenen Melodieen der Carischen Muse ergeben (Paedag. II. 4. p. 192 sq., ed. Sylb. p. 163 sq.). Was sagt nun Clemens von Alex. bei solchem Vorurtheile zu der Instrumentalbegleitung der Hebräischen Psalmen? Die Allegorie ist es hier, wie überall, welche ihm hilft. Der Psalter des Herrn ist die Sprache, die Cither unser Mund, den der heilige Geist wie Saiten ertönen läfst, oder das Instrument unser Leib und die Saiten dessen Sehnen und Glieder, durch die er sich rhythmisch bewegt und laut wird. Die Tuba allein bleibt als Erweckerin der Todten. Allerdings spricht hier Clemens nicht vom gottesdienstlichen Gebrauche solcher Musik; aber er kann denselben nach seinen Aeufserungen nicht gebilligt, kaum gekannt haben[68], wiewohl von der Musik im Allgemeinen er nicht ungünstig denkt und in der Kenntnifs ihrer harmonischen Gesetze etwas Nützliches anerkennt (*Strom.* VI. 10. p. 780., ed. Sylb. 654.[69])). — So leidenschaftliche Eiferer, wie Tertullian, welche Alles, was irgend mit dem heidnischen Cultus und Leben in Berührung stand, zu dessen Wesen zu rechnen bereit waren, konnten kaum anders, als in dem Spiele der Instrumente ein eitles, dämonisches Gepränge der Idololatrie sehen. Jene Künste theilen gleiches Loos der Verwerfung mit ihren Erfindern (*de spectac.* Cap. 11.: *collegium artium musicarum et Minervalium et Apollinarium*).

Dieselben ungünstigen Urtheile finden wir in nicht geringer Anzahl noch im vierten Jahrhundert wieder. Athanasius in der *Epistola ad Marcellinum,* Cap. 28. (T. I. 798.) handelt davon, wie uns die Psalmen zu harmonischem Einklange unserer Seelen stimmen und zu wohltönenden Lobgesängen an Gott anfeuern sollen: aber die bestimmte Forderung, mit Cymbeln und Harfen zu singen, weifs er Cap. 29.

---

68) Vgl. den Excurs bei Suicer unter dem Worte ὄργανον.

69) Eben so freut sich Theophilus, die Erfindung der Musik nach 1 *Mos.* 4, 18 ff. von *Lamech* herleiten zu können. Sie stamme also nicht von *Orpheus* und *Apollo*, die ohnediefs weit jünger seyen, als die Sündfluth. *Ad Autolyc.* II. 41 sqq., p. 202 sqq., ed. Wolf.

auch nicht anders als uneigentlich zu deuten. Eusebius versichert, dafs die Harmonie, nach welcher in allen Kirchen mit Eintracht des Sinnes und Glaubens ein einstimmiges Lied gesungen werde, weit schöner und preiswürdiger sey, als jeder Schall der Instrumente (*Τοιαύταις οὖν ψαλμῳδίαις καὶ κιθάραις πνευματικαῖς χρῆσθαι εἰώθαμεν* (*in Ps. comment.* in *Montfauc. Collect. Patr.* T. I. p. 609.). Basilius ergiefst sich in heftigen Tadel über das unsittliche Treiben mancher Städte, die sich an allerlei theatralischen Künsten ergötzen, und schildert den schädlichen Einflufs leichtfertiger Gesänge sammt dem Spiele der Cither- und Flötenspieler auf die Seelen der Zuhörer (*in Hexaëm. Homil.* IV., T. I. p. 33., vgl. *Homil.* 14., *in ebriosos*). Doch läfst er noch einen Unterschied gelten; denn verglichen mit der rauschenden und unheiligen heidnischen Musik (*de legendis libris gentilium*) erscheint ihm diejenige löblich und nachahmungswerth, mit der David einst den König besänftigte. So läfst er es unentschieden, ob jeder Gebrauch der Instrumente verwerflich sey. So ist auch Gregors von Nazianz gegen die Heiden gerichtete Aeufserung ziemlich unbestimmt, dafs die Christen, der Verehrung und Betrachtung Gottes sich widmend, zu Lustbarkeiten, wie *θέατρα, ᾄσματα*, keine Mufse haben (*Orat.* 33., T. I. p. 531.). Chrysostomus, ein entschiedener Feind der Instrumente, konnte nach seiner Hermeneutik jene Alttestamentlichen Stellen nicht mehr in Allegorieen auflösen. Daher bleibt Nichts übrig, als dasjenige bei den Hebräern zu entschuldigen, was für Christen nicht mehr annehmlich sey. Jenen hat Gott ihrer Schwäche wegen solche Reizmittel bewilligt; diese aber bedürfen ihrer nicht, um zu innerer Harmonie und zum Einklange der Gemüther zu gelangen (*Expos. in Ps.* 149., T. V. p. 502 sq. ed. Montf. *in Ps.* 100., p. 637.). Die Süfsigkeit und wohlthuende Kraft der Töne, welche die Kinder schon, die Wanderer, Schiffer und Landbauer empfinden, hat Gott, um leichter unsern Sinn zu fesseln, durch die Psalmodie in die Kirche eingeführt und durch die frommen Klänge dämonische Lockungen verbannen wollen: allein dazu bedarf es keiner Cither und anderer künstlichen Werkzeuge (*in Ps.* 41., p. 131—33.: *Ἐνταῦθα οὐ χρεία κιθάρας, οὐδὲ νεύρων τεταμένων, οὔτε πλήκτρου καὶ τέχνης, οὐδὲ ὀργάνων τινῶν*). — Mehr zulassend, als billigend, hat sich ingleichen nach Theodorets Meinung Gott zu der Ausübung der Hebräischen Musik verhalten: mit den Opfern hat er auch die *ὄργανα μουσικὰ* nachgelassen, damit die Götzendienerfeste nicht allzu reizend erscheinen möchten (*Quaest. in Deuter.* Qu. 10.), in der That aber

wird er dadurch weder richtig verehrt noch erfreut (*Graec. affect. curat.* Disput. VII., p. 888. T. IV.). Daher haben wir nur so den Juden nachzuahmen, dafs wir uns selbst zu einem harmonischen Instrumente machen, welches Gott mit allen Werkzeugen des Leibes und Geistes preist (*Interpr. in Ps.* 32, 2. 3.). Wenn ferner Theodoret von den Meletianern in Africa sagen mufs, dafs sie neben andern absonderlichen Gebräuchen zu ihren Tänzen und Liedern auch Glocken, an einem Holzstabe befestigt, anzuschlagen pflegen: so mufste er gegen alles Getön dieser Art nur noch ungünstiger gestimmt werden (*Haeret. fabul.* IV. 7., p. 362. T. IV.).

Am stärksten aber unter Allen ist Ephräm, der berühmte Freund und Beförderer des Syrischen Kirchengesanges, dagegen eingenommen. Nicht nur dafs er Reihentänze, Flöten und Pfeifen zu den weltlichen Genüssen rechnet, die auf dem breiten Wege des Verderbens liegen (*Opp.* ed. Assem. Rom. 1732—46. T. II. *Graecolat.* p. 388.), nicht nur, dafs er Wehe ruft über die, welche beim Paukenspiele schwelgen (daselbst p. 219., vergl. p. 211. und anderwärts), sondern die Enthaltung davon gehört für ihn sogar zu den Bedingungen der Seligkeit (p. 219.). Unter den von ihm vorgeschriebenen Abschwörungsformeln findet sich an mehrern Orten sogar diese: *Ἀποτάσσομαι γελοιασμοῖς, κιθαρισμοῖς, ᾄσμασι δαιμονικοῖς, ἤγουν τραγῳδίαις* (T. II. p. 196. T. III. p. 215. 399. Asseman. *Cod. liturg.* Lib. I. p. 106.). Man sieht, mit welchen andern Ausgelassenheiten er das Spiel der Instrumente unbedenklich zusammenwarf. Wo ein Psalm laut wird, ruft er, da ist Gott, wo aber Chöre und Harfen, da ist des Teufels Fest (T. II. p. 211. T. III. p. 399 sq.). Und doch war es gerade Ephräm, der durch Verfertigung eigener Hymnen und durch Bemühungen um den geistlichen Gesang die musikalischen und poetischen Kunstmittel der Häretiker in Vergessenheit bringen und unschädlich machen wollte. Wenn er nun dergestalt auf die Instrumente schilt: so ist es wohl sehr glaublich, dafs er diese nicht blofs an heidnischen Festen und Feierlichkeiten verdammte, sondern auch von häretischen Parteien wufste, bei denen sie eingeführt seyn mochten[70]. Denn dafs mehrere dieser Parteien auch ihren geistlichen Gesang künstlicher zu bilden und reicher auszustatten gesucht haben, wissen wir.

---

70) Auch gegen die Landessitte hatte er gewifs zu kämpfen. Denn dafs die Syrer am Tanzen und Musiciren grofses Gefallen hatten, wird ausführlich bewiesen von le Moyne, *Varia Sacra*, T. II. p. 471 sqq.

Mochte indessen die doppelte Feindschaft gegen Heiden und Häretiker, oder die einfache gegen jene zum Grunde liegen: immer konnte die hartnäckige Verbannung der Klangwerkzeuge Manchen auffallend seyn und die Frage hervorrufen, die Pseudojustin *Quaest.* 107. bündig beantwortet: „Mit Recht haben die Christen den Gebrauch der seelenlosen Instrumente, die zum Tanzen und Lärmen gehören, verschmäht, das einfache Singen aber, weil es dient zur Beschwichtigung fleischlicher Regungen, zur Entfernung böser, von unsichtbaren Feinden eingegebener Gedanken, zur Nährung der Frömmigkeit und zur Linderung alles Kummers der Frommen, in den Kirchen eingeführt." Als Thatsache sieht er es an, was die Kirche verordnet habe, ohne auf irgend eine Meinungsverschiedenheit anzuspielen.

Aus dem Morgenlande soll schon Hilarius die Anregung dazu empfangen haben, was er für Ausbildung des Lateinischen Gesanges wirkte. Daher äufsert er sich über den gegenwärtigen Punct im Sinne der eben Genannten (*prooemium in Psalmos*). Denn bei ihm so wenig, als bei Ambrosius, dürfen wir uns, wie Gerbert richtig bemerkt, durch Ausdrücke, wie *psallere* oder *symphonia,* die schon vom blofsen Gesange gelten, täuschen lassen. Ambrosius selber hat nicht allein die *mortiferi cantus et acroamata scenicorum* als etwas Heidnisches gebrandmarkt (vgl. *Hexaëm.* III. Cap. 1. vgl. 5. u. VI. 1.), sondern er verbannt auch Cither und Pauke zu den Gelagen der Trunkenen und ruft: *Hymni dicuntur, et tu citharam tenes? Psalmi canuntur, et tu psalterium sonas aut tympanum?* (*de Elia* Cap. 15.). Doch nimmt er die Tuba offenbar in Schutz (daselbst Cap. 1.), spricht günstig von der Hebräischen Musik und räumt ein, dafs David und Andere, auch wenn sie auf Instrumenten spielten, Gott wohlgefällig gewesen (*in Ps.* 118., p. 930 sq. ed. Paris. 1661.). Als mittelbarer Zeuge für Ambrosius und sein Gebiet kann Augustin dienen, dessen Bücher *über die Musik* während seines Aufenthaltes zu Mailand geschrieben seyn sollen. Er spricht gelegentlich auch im ersten Buche von unserm Gegenstande, und seine Aeufserungen und Ausdrücke: *citharistae et tibicines et hujusmodi genus hominum, — isti homines, — ista organa, — nihil ista disciplina puto esse vilius, nihil abjectius,* sind zu deutlich, um über seine Ansicht und Erfahrung einen Zweifel übrig zu lassen. Ob er dagegen später bei den *Donatisten* eine rauschendere, d. h. von Instrumenten begleitete Musik kennen lernte, und ob diefs aus einer oft citirten Stelle, *Epist.* 119. *ad*

Januarium, Cap. 18.: *cum ipsi* (Donatistae) *ebrietates suas ad canticum Psalmorum humano ingenio compositorum quasi tubas exhortationis inflamment*, zu schliefsen sey, wage ich nicht zu bestimmen.

Von den Christlichen Dichtungen der Lateiner ist im Allgemeinen zu bemerken, dafs sie nicht leicht das Saitenspiel oder etwas Aehnliches als ein Mittel lyrischer Erregung anführen, wozu doch sonst in Gedichten häufig Gelegenheit ist[71]. Einige Stellen des Prudentius[72] und des spätern Fortunatus hat Gerbert beigebracht: sie scheinen theils für die Zulassung der Instrumente, wenn auch nicht zum gottesdienstlichen Gebrauche, theils gegen dieselbe zu sprechen. Vermuthlich war die Abneigung in einzelnen Theilen des Abendlandes geringer und minder durchgängig[73]. Cassiodor z. B., ein aufrichtiger Musikfreund, spricht ohne Mifsfallen von einem Citherspieler, (*Variar. Epist.* Lib. II. Epist. 40.), obgleich ihn die bestimmten Aufforderungen des Alten Testaments doch wieder zu einer moralisirenden Allegorie verleiten (*in Ps.* 79., vgl. Gregor der Grofse, *Exposit. in Job.* Cap. 31.).

Doch wir haben hier der Sache nicht weiter bis zur

---

71) Diefs geschieht in den *Hymnen* des Synesius hier und da, vgl. den Anfang der 1., 7. und 8. Hymne. Vielleicht lag darin schon ein Grund, diese Lieder vom öffentlichen Gebrauche auszuschliefsen, wiewohl ich nicht verkenne, dafs sie auch ihrem sonstigen Character nach wenig dazu geeignet waren. Von des Prudentius *Hymnen* sind ebenfalls, wie bekannt, bei Weitem nicht alle kirchlich geworden. In einer der ausgeschlossenen (*Cathemer. Hymn.* 9.) heifst es am Anfange:

Da puer plectrum, choreis ut canam fidelibus
Dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia,
Hunc Camoena nostra solum pangat, hunc laudet lyra.
Christus est, quem rex sacerdos adfuturum protinus
Infulatus concinebat voce, chorda et tympano.

Der Dichter aber sagt Manches, auch wenn er nicht geneigt ist, es selber zu thun.

72) Z. B. *Apotheos.* 386 sqq.:

Quidquid in aere cavo reboans tuba curva remugit,
Quidquid ab arcano vomit ingens spiritus haustu,
Quidquid casta chelys, quidquid testudo resultat,
Organa disparibus calamis quod consona miscent,
Aemula pastorum quod reddunt vocibus antra:
Christum concelebrat, Christum sonat, omnia Christum,
Muta etiam fidibus sanctis animata loquuntur.

73) Vgl. Gerberts Werk *de musica sacra*, T. I. p. 209—216., wo sehr viele Stellen, aber ohne gute Ordnung und Uebersicht zusammengebracht sind. Eine eigene Schrift von Boxhorn, *de musicorum in Ecclesia instrumentorum usu*, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

allmäligen Einführung der Instrumente nachzugehen[74]). Genug, wenn die herrschende Ansicht, zwar nicht aller Gegenden, noch aller gesellschaftlichen Kreise, wohl aber der ersten kirchlichen Auctoritäten für unsere Periode feststeht und zugleich die Art der Bestreitung deutlich geworden ist[75]). Uns sind zunächst die Urtheile des Chrysostomus, Theodoret und Ephräm von Wichtigkeit, wenn wir mit ihnen besonders den Pseudojustin zusammenstellen dürfen. Das theologische Interesse des Gegenstandes ist, wenn wir nicht irren, ein doppeltes. Zuerst liefert er ein neues Beispiel des Widerstreites, in welchen die Christliche Ansicht mit Alttestamentlichen Instituten oder Thatsachen treten konnte. Sodann aber offenbart sich, wie die Abneigung der Kirche selbst gegen äufsere Lebensgenüsse bedingt war durch die Formen des heidnischen Cultus und der Kunst, und wie leicht eine solche Antipathie durch das, was einzelne abgesonderte und freisinnigere Parteien unter sich aufkommen liefsen, noch geschärft wurde.

5. Naturkunde.

Das Christliche Zeitalter, in dem wir uns befinden, hatte keine selbstständige Naturkunde, oder wollte sie doch, soweit sie vom Heidenthume herstammte, nicht anerkennen. Alle Erkenntnifs, auch der kosmischen und physischen Verhältnisse und Gründe, sollte aus dem religiösen Wissen geschöpft werden. Die Art dieser Herleitung ist es fast allein, was uns bewegen darf, die kindlich-phantastischen Annahmen und Vermuthungen einer für immer hinter uns liegenden Zeit aus ihrem Helldunkel hervorzuziehen. Unter diesen Gesichtspunct will also das Folgende gestellt seyn, welches wir aus dem übrigen exegetischen und dogmatischen Stoffe nur mit Mühe haben

74) Nur so Viel sey erwähnt, dafs man sich im Mittelalter zur Vertheidigung der Instrumente auf dieselben Psalmstellen berief, welche die Alten ehemals hatten umdeuten müssen. *Max. biblioth. Patr.* (Lugduni) T. XXII. p. 1079. Neuere Zweifel siehe bei Osiander, *Theol. casual.* Pars II. p. 1495—1500.

75) Die Definitionen über *Psalm* und *Ode*, von denen wir ausgingen, dürfen uns also nicht irre leiten. Sie sind historischer Art und nur auf die Hebräische Musik bezüglich, ohne über den Christlichen Gebrauch etwas Sicheres auszusagen. — Vgl. Forkels *allgemeine Geschichte der Musik*, Bd. 2 S. 18, welcher anzunehmen scheint, die alte Kirche habe gar kein Vorurtheil gegen die Instrumente gehabt.

aussondern können. Es schien angemessen, hierbei zugleich die Pseudojustinischen *Christlichen Fragen an die Griechen und deren Antworten, nebst der Widerlegung der letztern,* wegen der Verwandtschaft des Inhaltes zu berücksichtigen.

Unter den Philosophen, die den Kirchenvätern hauptsächlich zu schaffen machten, hat keiner eine gründlichere und ausgebildetere Physik geliefert, als Aristoteles. Er reizte besonders zum Widerspruche und nöthigte zur Aufstellung bestimmterer Theoreme. Seiner Bestreitung ist die Justin dem Märtyrer fälschlich zugeschriebene *Eversio dogmatum quorundam Aristotelicorum* gewidmet, welche abgerissene Stellen aus den Büchern *de coelo* und *physica acroasis,* freilich auf unzureichende Weise, zu entkräften sucht[76]. Wenn Aristoteles seinen Himmel einfach, kugelförmig, vollkommen, unvergänglich, ewig nennt: so waren diefs eben so viele Beiwörter, als Verstöfse gegen die Christlichen Voraussetzungen.

1) Die Welt hat nach Aristoteles eine nothwendige Kreisbewegung. Es mufs einen einfachen Körper geben, welcher früher und göttlicher, als die irdischen Dinge, beständig die Bewegung im Kreise behält, da er, ohne Schwere und ohne Leichtigkeit, weder nach Unten noch nach Oben ausweichen kann. Alle örtliche Gegensätze mufs die Kreisbewegung berühren und alle entgegengesetzte Richtungen vermitteln, damit nicht bei dem Vorherrschen der einen die andere umsonst von der Natur gegründet scheine (*de coelo* Lib. I. p. 269—71. 278. ed. Bekker.). — Allein (*Quaest.* 46—49.) wozu bedarf es dann noch eines Ersten, welches einen solchen Körper bewegt, der von Natur im Kreise getrieben wird? Wie kann er früher und vorzüglicher, als die Erde seyn, wenn er durch seine Bewegung an sie gebunden ist? Wie ist er ohne Schwere und Leichtigkeit unberührbar und theilt doch mit den irdischen Körpern dieselbe bei jeder Bewegung entstehende Wärmekraft? Wie ungereimt ist es endlich, von einem Anfangslosen, Ungezeugten zu sprechen und daneben noch Gott und die Natur als Schöpfer zu nennen!

2) Der ganze Himmel ist ungeworden und kann nicht untergehen, sondern er ist ein ewiger, ohne Anfang und Ende und in sich die grenzenlose Zeit enthaltend. Denn

---

76) Sie wird meistens in das 6. oder 7. Jahrhundert gesetzt. Baumgarten-Crusius aber (*Lehrb. der christl. Dogmengesch.* I. 95.) und Otto (*de Justini Mart. scriptis et doctrina* [Jenae, 1841] p. 61 sq.) vermuthen, dafs sie noch vor Justins Zeiten geschrieben sey.

die Natur hat das, was unentstanden und unvergänglich seyn sollte (τὸ μέλλον ἔσεσθαι), den Gegensätzen enthoben, in denen Entstehung und Untergang liegt (Lib. I. p. 279.). — Allein (*Quaest.* 13. 14.) es ist unmöglich, dafs Etwas, was erst werden soll, anfangs- und endlos sey.

3) Der Himmel erstreckt sich auf jedes Einzelne und auf das, was aus der Materie ist. Wenn er aber nicht aus einem Theile derselben, sondern aus der gesammten besteht: so giebt es ein Seyn für den Himmel selber und ein anderes für diesen Himmel. Es kann jedoch keinen andern Himmel noch mehrere geben, weil dieser die ganze Materie umfafst (daselbst p. 278.). — Wenn der Himmel (*Qu.* 51.) aus dem in Jedem Seyenden besteht und aus der Materie und seiner Idee zusammengesetzt ist, so dafs der Himmel ein anderes Seyn hat, als seine nichtmaterielle Idee: so ist er offenbar ein Gewordenes, entstanden aus dem Stoffe und der Idee. Mufste nicht ferner die gesammte Materie in der Bildung des Himmels aufgehen? Und wenn sie sodann, ehe sie sich zum Himmel gestaltete, weder Schwere noch Leichtigkeit besafs, der Himmel aber von ihr, nicht von der Form seine Bewegung empfing: wie könnte sie vor der Form unbeweglich seyn?

4) Der Himmel ist ein göttlicher Körper, der sich zugleich als ein sphärischer von Natur ewig im Kreise treibt. Warum ist aber nicht der ganze Himmelskörper von derselben göttlichen Beschaffenheit? Weil in der Mitte eines kreisförmig Bewegten etwas Bleibendes sich befinden mufs. Da diefs kein Theil des Himmels seyn kann: so mufs es nothwendig eine Erde geben, welche in der Mitte ruht (*de coelo*, Lib. II. p. 286.). — Allein (*Quaest.* 53.) es ist falsch, dafs der Himmel durch seine Natur in Umschwung erhalten wird, wenn diefs doch nur bei dem Stillstehen der Erde möglich wird. Beide bedingen einander, und das ist das Wesen, nicht ewiger und ungewordener, sondern geschaffener Dinge. Nachdem Aristoteles eine ewige Bewegung gesetzt hat, mufs er auch eine ewige Zeit, eine fortdauernde Kreisbewegung, einen einfachen Körper und dazu wieder einen Mittelpunct annehmen. Alle diese Dinge folgen aus einander; aber sie hangen zugleich von einander ab und fallen somit der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheim.

5) Die Natur hat dem Himmel unter den möglichen Bewegungen die beste, nach Vorwärts gehende und unaufhörlich beizubehaltende, verliehen. (Lib. II. p. 287 sq.) — Wie kann aber (*Quaest.* 54.) der Himmel ewig seyn, wenn er die Bewegung von der Natur empfangen hat? Wider-

streiten sich nicht die Bewegungen, da sie verschieden sind und eine die vorzüglichere ist? Wozu dienen die übrigen Himmelsrichtungen, wenn unter den vielen nur eine vom Himmel inne gehalten wird?

Einer ähnlichen exoterischen Beurtheilung wird unterworfen, was Aristoteles weiter über die Sterne, deren Kugelform und die Kreise, an welche sie gebunden sind, da sie keine eigene Bewegung haben, vorträgt. Das Hauptargument bleibt, dafs die Natur nicht zugleich zur Urheberin der Himmelsgestalten gemacht und diese doch für ewig und unentstanden gehalten werden können. Weit zahlreicher sind die Sätze, die der Verfasser aus der φυσικὴ ἀκρόασις ausgezogen hat und mit denen nach einer kurzen Anrede an einen gewissen Presbyter, Paulus, das Buch beginnt[77].

---

77) Dieser Christliche Gegner legt zwar kein umfassendes und gründliches Verständnifs des Aristoteles an den Tag, indem er sich nur an eine Seite des Systems hält und oft einzelne Sätze aus ihrer gehörigen Stellung herausreifst; gewifs aber macht er sich sein kritisches Geschäft schwerer, als wir es sonst von den Schriftstellern jener Periode gewohnt sind. Denn er bemüht sich, durch wirkliches Eindringen in die Dialectik Widersprüche in den Bestimmungen nachzuweisen. Vornehmlich liegt ihm daran, die Haltungslosigkeit des Begriffs der Materie darzuthun. Theils unpassend, theils unvereinbar erscheinen ihm deren Prädicate, dafs sie der Anfang ist und doch jedes Einzelne erst mit der Gestalt zu seyn beginnt, dafs sie jedem Einzelnen zum Grunde liegt, ohne selber schon ein bestimmter Stoff zu seyn, dafs sie eben sowohl ein Seyn, als ein Nichtseyn, bald in der Gestalt, bald im Gestaltlosen, sie selber Eins, das aus ihr Entstandene ein Vielfaches ist, dafs sie sich zum Wesen verhält, wie das Erz zur Bildsäule, obgleich dieses schon ein bestimmter Stoff ist und nur dadurch zur Bildsäule werden kann u. s. w. Ist die Materie ein dergestalt Leeres und Nichtiges, als es nach einer Anzahl von Prädicaten scheint: so macht es gar keinen Unterschied, ob Gott aus ihr oder aus dem blofsen Nichts die Welt geschaffen. Ist sie dagegen nach andern Bestimmungen etwas Reales: so wird sie damit auch in die Reihe der endlichen Dinge herabgezogen, und Aristoteles hat sie fälschlich für anfangslos und ewig erklärt. Gleiche Schwierigkeit haben die Begriffe der unendlichen Zeit, der zwar Anfang und Ende abgesprochen, aber doch ein Werden zugetheilt wird, die weder selbst Bewegung, noch ohne Bewegung ist, die Zukünftiges und Vergangenes, nicht aber Gegenwärtiges besitzt, des Ortes, welcher zwar Gröfse haben soll, aber nicht Körper, und der Zahl. Das Unendliche selber erhält Merkmale, die es schon zu einem Entstandenen machen. Was dem Aristoteles sein fünftes Element, der Aether, (*Quaest.* 43.), ein häufig angefochtener Punct seiner Physik (Justin, *Cohort. ad Graec.* Cap. 10. 36., ferner der Verfasser der dem Justin beigelegten *Quaestion. Christian. ad Graec.*, p. 533 sq., so wie Gregor von Nyssa, *in Hexaëm.*, T. I. *Opp.* ed. Paris. p. 14., und Ambrosius, *Hexaëm.* Lib. I. Cap. 6.), und die erste bewegende Ursache ist, darauf kann die ewige Bewegung des Himmels nicht zurückgeführt werden, da jene entweder dieser vorangehen mufs, oder ganz überflüssig wird

Je stärker das Vorurtheil gegen die Griechische Kosmologie war: desto gröſser war auch das Bestreben, allein aus Bibelstellen eine andere bestimmte Theorie zu entwickeln. Dafür ist bei unserm Verfasser *Quaest.* 130. anzuführen: „Die Griechen sagen, daſs der Himmel eine Kugel sey und im Orte sich bewege. Da nun die Bibelstellen, nach denen er wie eine Kammer gegründet und wie eine Haut ausgespannt ist, auch auf ein örtliches Bestehen hindeuten, alles Weitere aber über seine Gröſse und Beschaffenheit unbekannt ist: was bleibt noch für ein Grund zu gegenseitigen Vorwürfen und Verdammungen?" Keinesweges, sagt der Rechtgläubige, ist die Beschuldigung auf beiden Seiten gleich. Nicht als eine sphärisch bewegte Kugel, sondern als ein Gewölbe haben wir den Himmel uns vorzustellen. Das Oertliche aber denken wir so, daſs, wie ein hohler und runder Körper vom Wasser getragen wird, das Himmelsgewölbe auf dem Wasser ruht, dieses aber auf der Erde, die allein durch den göttlichen Willen feststeht. — Bei dieser Annahme, welcher auch die übrigen Theologen gewöhnlich folgen (Gregor Nyss. *in Hexaëm.*, p. 42. Basil. *in Hexaëm. Homil.* III. Chrysost. *Exposit. in Ps.* 113., p. 301., *in Ps.* 148., p. 490.), bleiben indessen noch Einwürfe möglich. „Wenn (*Quaest.* 59.) in der Nacht die Sonne verhüllt wird; geht nicht daraus die Kugelform des Himmels hervor? Denn ein göttlicher Mann von den Philosophen hat gesagt [78]), daſs die Sonne am Himmel nur

---

u. s. w. Um die Endlichkeit der Aristotelischen Kräfte und Substanzen zu zeigen, bedient sich der Lehrer zuweilen der aus dem Trinitätsstreite entlehnten Formel: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Von der Hellenischen Philosophie überhaupt meint er natürlich, daſs sie nicht nach sicherer Erkenntniſs geredet, sondern nach Muthmaſsung das richtig Scheinende hingestellt habe.

Was die Form der Widerlegung betrifft, so verläuft sie meistentheils in Fragesätzen, welche, anknüpfend an eine Aristotelische Behauptung, so viele Ungereimtheiten als möglich daraus folgern sollen. Sie werden sehr eintönig durch εἰ im Vordersatze und durch πῶς im Nachsatze, das freilich auch in den *Fragen an die Orthodoxen* gewöhnlich wiederkehrt. Ganz ähnlich ist die Art der Abfassung in den beiden gleichfalls dem Justin untergeschobenen Sammlungen: *Quaestiones Christianae ad Graecos* und den *Quaestiones Graecorum ad Christianos*, nur daſs in den ersteren die an die Spitze gestellten Streitsätze zuerst nach Griechisch-philosophischer Ansicht entschieden werden, worauf dann die berichtigende Erklärung des Christlichen Lehrers folgt. Die Aehnlichkeit der Schreibart und Einrichtung läſst die Annahme, daſs beide Schriften, so wie *die gegen den Aristoteles gerichtete*, von demselben Verfasser herrühren, leicht aufkommen. Maran hat eben diesem Schriftsteller auch die *Quaestiones ad Orthodoxos* zuerkennen wollen.

78) Dieser θεῖος ἀνὴρ ἀπὸ φιλοσόφων ist nicht Plato, bei wel-

für den Anblick verhüllt wird, nicht durch einen Körper[79]. Stützt sich nun der Himmel auf die Erde, indem beide durch ihr Gegengewicht zusammengehalten werden; ist der ganze Kreis nach der Erde gerichtet und scheinen die Lichter immer: wie können sie sich verstecken?" Diese Bemerkung läfst jedoch den Rechtgläubigen nicht rathlos. Wie auf einer Fläche die Gegenstände durch die Weite der Entfernung verhüllt werden und auf dem Meere sich Schiffe oft unsichtbar bleiben, weil die Wasserebene das Auge nicht über einen gewissen Gesichtskreis hinausdringen läfst: so möge es auch mit der Verdunkelung der Gestirne eine ähnliche Bewandtnifs haben.

Einem Gewölbe also gleicht der Himmel, aber nicht einem einfachen; denn er enthält noch Stufen und Abtheilungen. Schon der Hebräische Plural verhinderte oder erschwerte es, eine einfache, nicht weiter abzutheilende Wölbung anzunehmen. Die Phantasie ist nicht befriedigt, wenn sie nicht mehrere Räume durchmessen und theils mit Wolken und Vögeln, theils mit Sternen beleben kann. Indessen knüpft sich die bestimmte Unterscheidung des höheren, mit der Erde zugleich geschaffenen Himmels von dem späteren Firmamente lediglich an 1 *Mos.* 1, 1. und 6—8., so dafs jedem eine besondere Beschaffenheit und eigene Gegenstände zugewiesen werden. Zwar gedenkt Basilius der Ansicht Einiger, die unter dem zweiten Himmel 1 *Mos.* 1, 6—8. nur eine nähere Erklärung des ersten gedacht wissen wollten; er bleibt aber selbst bei jener Unterscheidung stehen. Und wenn einzelne Stellen auf eine noch gröfsere Anzahl schliefsen lassen, wie 2 *Cor.* 12, 2.: so können diefs nur einzelne Abstufungen der beiden gröfsten Räume seyn (*κατ' οὐσίαν μὲν δύο, κατὰ διαστήματα δὲ πλείονας*, *Quaest.* 57. Basil. *in Hexaëm. Homil.* III., p. 24 sqq. Theodoret, *in Genes.* Quaest. 11.[80])). — Sodann ist eine Scheidung geschehen zwischen den Gewässern, welche nach 1 *Mos.* 1, 6. 7. die Wasser über der Feste von den untern trennte. Wiederum knüpfen sich an

---

chem sich schwerlich eine entsprechende Aeufserung finden wird, sondern, wie ich glaube, Aristoteles. Vgl. dessen Worte *de coelo* II., p. 290.: *Μόνος δὲ δοκεῖ τῶν ἄστρων ὁ ἥλιος τοῦτο δρᾶν, ἀνατέλλων ἢ δύνων, καὶ οὗτος οὐ δι' αὑτὸν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπόστασιν τῆς ἡμετέρας ὄψεως· ἡ γὰρ ὄψις ἀποτεινομένη μακρὰν ἑλίσσεται διὰ τὴν ἀσθένειαν.*

79) Indem wir die fehlenden Worte so ergänzen: *εἶπε (τὸν ἥλιον τῇ ὄψει μόνον ἡμῶν ἀποκρύπτεσθαι) οὐ σώματι.*

80) Wenn noch ein dritter Himmel hinzugefügt wird: so ist es der Himmel der Seligen. Greg. Nyss. *in Hexaëm.*, p. 42.

die einfachen Worte, verglichen mit *Ps.* 148, 4. und dem Lobgesange des *Azarias* Vers 37, die künstlichsten Deutungen. Origenes freilich war, wie immer, allzu sinnreich gewesen, da er die überhimmlischen Wasser als geistige, Gott preisende Wesen, als denkende Kräfte, die niederen dagegen als herabgefallene dämonische Substanzen geschildert hatte. Einigermafsen fühlte sich selbst Gregor von Nyssa zu einer ähnlichen Anschauung hingezogen (*in Hexaëm.*, p. 15.). Andere aber, wie Basilius, sehen darin blofs eine mährchenhafte Deutelei, und dafs es wirklich Origenes ist, auf welchen er schilt (*in Hex. Hom.* III., p. 31.), erhellt aus des Hieronymus Worten, *Epist.* 110. (Uebersetzung des Briefes von Epiphanius an den Bischof Johannes, Opp. ed. Martian. T. IV. P. 2. p. 826.): *Illas vero praestigias quis non statim abjiciat atque contemnat, dicente Origene de aquis, quae super firmamentum sunt, non esse aquas, sed fortitudines quasdam angelicae potestatis, et rursum aquas, quae super terram sunt, hoc est, sub firmamento, esse virtutes contrarias, id est daemones.* Vielmehr hat der Schöpfer wirkliches Wasser an beide Orte vertheilt. Der feurige Aether würde den Himmel zerstört, die Gluth der unterhalb befindlichen Leuchten, nach Oben dringend, das Gewölbe angegriffen und die Gewalt der Stürme es erschüttert haben: hätte sich nicht eine kühlende und beschwerende Decke darüber gelagert. Wie die Länder vom Meere umkreist, von Flüssen durchschnitten werden müssen: so bedarf der Himmel jener ätherischen Feuchtigkeit (*Quaest.* 93. Theodoret, *in Genes.* Quaest. 11., p. 15. Basil. *in Hexaëm. Homil.* III. p. 29. Eustath. *in Hexaëm.*, ed. Leon. Allat. p. 5.). Deutlicher schildert Johannes Philoponus, wie der mittlere Raum zwischen beiden Himmeln mit einer wässerigen Luftsubstanz sich füllte, das dichtere Wasser zur Erde herabsank und das Firmament nun in der Mitte von beiden schwebt (*de mundi creatione* Lib. III. Cap. 15. 16., p. 140 sqq. ed. Corder.). Auf welche Weise dieses Himmelswasser mit den Wolken zusammenhangt, von den Dünsten der Erde genährt wird und auf dieser durch seine Verminderung Trockenheit hervorbringt, darüber erhalten wir natürlich nur sehr verworrene Antworten. Practische Erklärer, wie Chrysostomus, hüten sich überhaupt, näher auf die Sache einzugehen (*Homil. in Genes.* IV.), und Ambrosius *in Hexaëm.* I. 6. läfst es sehr zweifelhaft, ob er bei den oberen Wassern nur die als Regen herabkommenden, oder noch etwas Anderes im Sinne habe. Vgl. *Dial. sub titulo Oros. et Augustin.* Quaest. 27.

Vielleicht der schönste Punct in der Darstellung des Sechstagewerkes betrifft das Verhältnifs der Sonne zum Lichte. Ueber jenes viel gebrauchte Argument gegen die richtige Ordnung der Schöpfungsacte, dafs die Himmelslichter, obwohl sie allein den Tag bilden und abgrenzen, doch erst am vierten Tage geschaffen werden, setzen sich die Erklärer nicht blofs hinweg, sondern benutzen den Umstand sogar zu sinnreichen Folgerungen. Licht und Finsternifs waren ja schon früher geschieden worden und bestimmten Tag und Nacht vor dem Daseyn der Gestirne (*Quaest.* 62.). Niemand soll thörichter Weise die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen allein der Sonne zuschreiben und sie zur Schöpferin erheben (Chrysost. *in Genes.* Cap. I. *Homil.* VI.); darum waren jene früher da, als diese. Denn die Pflanzen vermochten es, die Ueberfülle des Lichtes zu ertragen, welches den lebenden Wesen erst durch den ermäfsigten Glanz der Gestirne zufliefsen sollte (Theodoret, *in Genes.* Quaest. 14. 16.). Niemand soll die Sonne als umfassenden Lichtquell und Erzeugerin der Dinge verehren; denn voran ging ihr das erstgeborne Licht (*πρωτόγονον φῶς*), es erhielt in ihr seinen Träger und zündete sie an, wie eine Fackel (Eustath. *in Hexaëm.*, p. 12.: *τὸ ἡλιακὸν φῶς ὄχημα ἐκείνῳ τῷ φωτὶ τῷ πρωτογόνῳ παρεσκεύασται.* Basil., *in Hexaëm.* Hom. VI., p. 51.). So weist uns die Sonne an ein allgemeineres Licht und lehrt die Verwandtschaft des irdischen und himmlischen Feuers (Caesar. *Dial.* I. Quaest. 60. 89. 93. 94.). Auch das Dunkel des Abends konnte erst nach dem ersten Lichte hervortreten. So entscheidet sich die Frage, ob die Nacht früher gewesen, denn der Tag (Anastas. Sin. Quaest. 87.› *πολυθρύλλητος ζήτησίς ἐστι σχεδὸν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*[81])).

Wir erkennen leicht, an wie einfachen Fäden diese kindlichen Vorstellungen über Bildung und Gestalt des Weltalls hangen und welche Anti-Hellenischen Grundsätze sich mit der Betrachtung der Bibelstellen verbunden haben. Aber trotz der Abneigung gegen die Griechische Physik und Kosmologie wagte doch Johannes Philoponus, der die frühere nicht unbeträchtliche Literatur über die Schöpfung mit der Umsicht eines Gelehrten übersieht und aus welchem wir auch des Theodor von

81) Das Dunkel ist nicht geschaffen, weder von Gott, noch vom Teufel, sondern blofs *entstanden* (Caesar. *Dial.* I. Quaest. 61.). Die Finsternifs über der Tiefe deutet nicht auf den Grund eines bösen Princips (Greg. Nyss. *in Hexaëm.*, p. 15.).

Mopsuestia verlorenen *Commentar zum Sechstagewerke* kennen lernen, den Versuch, seinen Aristoteles wieder zu Ehren zu bringen. Denn obgleich er der Unterscheidung des doppelten Lichtes und des doppelten Himmelsraumes ebenfalls beitritt: so soll doch Aristoteles die Kugelgestalt und Kreisbewegung des Himmels aus dem Aufgange der Sonne und andern Erscheinungen richtig begründet haben (*de mundi creat.* Lib. III. Cap. 1. 6. 10.[82])).

Bei der Gesammtbetrachtung des Weltalls war vor Allem erforderlich, jedes an das Pantheistische streifende Bild von der Hand zu weisen. Ein solches tritt dem Pseudojustin in folgender Frage (*Quaest.* 11.) vor Augen: „Erscheint nicht Gott der Würde nach geringer, als das All, insofern alles Umfassende (*παριέχον*) zwar dem Umfange nach gröfser, an Werth aber geringer ist, als das Umfafste (*περιεχόμενον*), so wie der weitere Himmel der engeren, aber von Menschen bewohnten Erde nachsteht?“ Allein abgesehen davon, erwiedert er, dafs nicht immer das Umfassende von dem Umfafsten an Werth übertroffen wird: so ist es auch nur der Wille Gottes, mit welchem er das Universum umspannt und erhält. Hierin liegt denn auch der Angelpunct des Streites mit den Griechen. Das Seyn Gottes in seiner Einfachheit ist mit dem Wollen und dessen vielfachem Gehalte nicht identisch. Aus diesem allein, nicht aus jenem, wie etwa die Wärme aus dem nothwendigen Wesen des Feuers, ist das Daseyn der Welt abzuleiten. Die Möglichkeit eines nichtschaffenden Gottes bleibt stehen, wenn nicht die wesentlichen Attribute des göttlichen Seyns auf das mit ihm zugleich gesetzte Weltliche übergehen sollen[83]) (*Quaest. ad Graec.* 2. 3. 4. *Quaest. Graec. ad Christian.* 7. 8. 9.). So sehr demnach die Natur[84])

---

82) Einzelne Bemerkungen über Sonne, Sterne, Planeten, Kometen u. s. w. haben den Zweck, die Vergänglichkeit und abhängige Bewegung der Himmelskörper zu bewahrheiten und zugleich vor Astrologie zu warnen. Vgl. *Quaestion. ad Graec.*, p. 513. 516 sqq. 532. Caesar. *Dial.* II. Quaest. 100. 109. 111.

83) Gegen Origenes: *οὐχ ὅσα δὲ δύναται ποιεῖν* (ὁ θεὸς), *βούλεται ποιεῖν*, p. 521.

84) Wenn es dem Schüler wunderbar dünkt, warum die Siebenzahl in natürlichen Dingen, wie in der Veränderung des Wetters, dem Durchbrechen und dem Wechsel der Zähne bei den Kindern, dem Beginne der Mannbarkeit, eine so grofse Rolle spiele: so ist Pseudojustin verständig genug, zu sagen, dafs es ja nicht die Zahl sey, sondern die Natur, welche in gewissen regelmäfsigen Zeitabschnitten wirke. Die Siebenzahl habe sie nur zum Andenken an den Verlauf der Weltentstehung ausgezeichnet (*Quaest.* 69.). — Die Zehn ist das *πλήρωμα παν-*

als ein vollkommner, in sich geschlossener Organismus gerühmt werden darf: so ist es doch nicht minder nöthig, das Beschränkte, Abhängige und Zeitliche ihrer Theile und Verrichtungen herauszustellen. Beide Gesichtspuncte hat Georg Pisides im siebenten Jahrhundert in seinem mit sichtbarem Talent geschriebenen Gedichte: *Mundi opificium,* nicht ohne Glück zu vereinigen gewufst.

Sehen wir endlich, mit Uebergehung einzelner naturhistorischen Fragen (vgl. über Quellen, Meere, Regen, Gewitter und dergleichen Caesar. *Dial.* I. Quaest. 70 sqq.), von dem Weltall noch auf den Mikrokosmos des Menschen herab: so ergeben sich uns einige interessante Züge für den Zusammenhang des Physiologischen und Theologischen. Die Frage über die Fortpflanzung der Seelen darf, da sie sich sogar in der neueren Dogmatik erhalten hat, auf unserm Gebiete um so weniger fehlen. Sie wird begreiflicher Weise sehr zum Nachtheile des Traducianismus, der die höhere Natur fälschlich aus der niedern entstehen lasse, erörtert (vgl. Caesar. *Dial.* II. Quaest. 102. und den langen Excurs zu *Quaest.* 140. daselbst). Wenn die Lehre von der leiblichen Auferstehung darauf ausgeht, Leib und Seele, wie wir oben sahen, so eng als möglich an einander zu binden: so entsteht der physischen Betrachtung des Menschen gegenüber ein ganz entgegengesetztes Interesse. Oder darf etwa diese die Seele in den Kreislauf des natürlichen und körperlichen Lebens hineinziehen, wie sie den Schöpfer in die Welt zu setzen versuchte? Soll etwa die Seele im Blute liegen, damit sie mit ihm im Tode dahin fliefse? Nimmermehr! Denn wo bliebe ihr unsichtbares und unkörperliches Wesen? *Quaest.* 68. Gott hat sie bei der Geburt in den Leib gepflanzt und mit den Elementen des Warmen, Kalten, Trocknen und Nassen, wie mit einer Mauer, umgeben: aber deren Auflösung läfst sie, wie eine Taube, entfliehen (*ad Antioch.* Quaest. 16. 18.). Die Bezeichnung der den Leib bildenden Elemente gleicht der des Aristoteles, und da derselbe das Blut besonders als das Lebenswarme mit der Seele in eine nahe Verbindung gesetzt (*de partib. animal.,* II. 3. 4.), die letztere aber als die im Organismus wirkende Kraft und Energie geschildert hatte: so schien die Selbstständigkeit, das Fürsichseyn der Seele wiederum gegen die Griechische Physik einer Vertheidigung zu bedürfen. Diesen Zweck haben zum Theil die *Fragen der Griechen*

τὸς ἀριθμοῦ. Denn in ihr liegt die Sieben und die Drei, jene hinweisend auf die Schöpfung, diese auf die Trinität. (*Ad Antioch.* Quaest. 52.)

an die Christen über die Unkörperlichkeit. Ihnen soll ganz ohne Biblische Auctorität, bloſs durch Gründe der Vernunft und natürlichen Erfahrung das Geständniſs abgenöthigt werden: *ἀνάγκη ἄρα εἶναι τὴν ψυχὴν ἐφ' ἑαυτῆς, ἐν ᾗ ὑπάρχει ἡ ἐπιστήμη* (*Quaestt. Graecor. ad Christian.*, p. 537 sq. 540. Anast. Sin. Quaest. 89.). Was durch Denken im Organismus wirkt, ohne jemals sichtbar in ihm zu erscheinen, muſs wesentlich ein Anderes seyn, als er. Die Seele hat, auch abgewendet von aller Empfindung und Wahrnehmung, ein selbstständiges Wirken. Aber in ihrer Immaterialität erhebt sie sich noch keineswegen zum Wesen Gottes, welcher ist *σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων ἐπέκεινα* (*Quaestt. Graecor. ad Christian.*, p. 539.). Der religiöse Grund dieser Postulate leuchtet ein, aber andernseits auch, wie leicht sie dahin führen konnten, sobald man in der vernünftigen Seele wesentlich schon den Menschen sah, die Lehre von der leiblichen Auferstehung entweder schwerer beweisbar, oder überflüssig zu machen.

So wurde die substantielle Gleichheit und Geistigkeit des psychischen und denkenden Menschen im Allgemeinen gerettet. Aber es blieben Erscheinungen übrig, welche ihn in intellectueller sowohl als in sittlicher Beziehung aufs Neue den Einflüssen und veränderlichen Bildungen des physischen zu unterwerfen drohten. Jene erste Seite der physischen Gebundenheit lieſs sich noch ohne groſse religiöse Befangenheit prüfen. Woher die so verschiedenen Grade der geistigen Begabung und Fähigkeit in den Einzelnen? In welchem Theile des Menschen ist die Ursache der bedeutenden Abweichungen zu suchen? So befragt, stimmt Pseudojustin (*Quaest.* 106.) denjenigen bei, welche in der gröſsern oder geringern guten oder schlimmen Mischung (*εὐκρασία* und *δυσκρασία*) der Elemente, aus denen unser Leib besteht, den Grund finden, wie denn z. B. bei sehr schwerköpfigen Leuten offenbar die Symmetrie der organischen Verhältnisse gestört sey, ohne sich auf eine Rechtfertigung der ungleichen Vertheilung der Geisteskräfte einzulassen. Wie aber, wenn sich selbst zum Sittengesetze, zur Lösung der moralischen Aufgabe nicht alle Menschen von Natur sollten gleichgestellt sehen? wenn Unterschiede des Temperaments dem Jähzornigen, Feurigen, sinnlich Reizbaren in seinen sittlichen Bestrebungen im Wege stehen, hingegen sanften, kälteren, enthaltsamen Naturen zu Hülfe kommen? Das Thatsächliche zu leugnen, oder die physischen Gründe der Temperamentsverschiedenheiten bestreiten zu wollen, ist nicht möglich. Daher bleibt nur der eine Ausweg, zu

sagen, dafs die sittliche Beurtheilung der Handlungsweise erst da beginnt, wo die natürliche Disposition nicht mehr Statt findet. (Anast. Sin. *Quaest.* 95.)

---

6. Schlufs und allgemeine Bemerkungen.

Sollte es gelungen seyn, in der nunmehr beendigten Uebersicht, so weit sie nur die einzelne Schrift des Pseudojustin zum Gegenstande hatte, dem Einzelnen seine richtige Stelle anzuweisen: so müssen wir nunmehr im Stande seyn, über das Ganze mindestens etwas Muthmafsliches aufzustellen, zu dessen Prüfung der Leser jetzt selber die Mittel in Händen hat.

Justins Name ist nur in so fern zu nennen, als wir bestimmen wollen, ob im Alterthume die *Fragen an die Rechtgläubigen* dem Märtyrer beigelegt wurden, und ob vielleicht ihr Verfasser für diesen sich auszugeben beabsichtigte. Hieronymus (*de viris illustr.* Cap. 23.) zählt zwar mehrere gewifs untergeschobene Schriften Justins als ächte auf, schweigt hingegen gänzlich von der unsrigen. Photius aber nennt *Cod.* 125.: *ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις*, und schon Cave (*Scriptor. Eccl. hist. literar.*) und du Pin (*Nouvelle Bibliothéque des auteurs eccl.*, I. p. 58.) setzen diese Anführung mit unserer Schrift in Verbindung. Die Bezeichnung wäre alsdann ganz angemessen, nur können wir nicht entscheiden, ob Photius etwa blofs die *Fragen der Griechen* und *an diese* nebst denen *gegen Aristoteles*, oder diese insgesammt, mit Einschlufs unserer Sammlung, im Sinne gehabt habe. Die beiden Haupthandschriften, auf welchen die Ausgaben unserer Schrift beruhen, geben dieselbe in Verbindung mit den ächten Werken Justins, und so hat sie auch Robert Stephanus, der Ordnung der Pariser Handschrift folgend, seiner *editio princeps* einverleibt. Noch zweifelhafter bleibt das Andere, ob der Verfasser sein Product als ein Werk des Märtyrers einzuschwärzen wufste, oder Andere es unter dessen Namen in Umlauf brachten. War das Erstere der Fall: so hat in der That der Schreiber die Leichtgläubigkeit der gleichzeitigen Leser auf eine sehr starke, aber freilich in jener Zeit nicht unerhörte Weise in Anspruch genommen. Eine Spur haben wir gefunden, worauf allenfalls die Annahme sich bauen liefse. Das Zweite indessen ist nicht weniger denkbar, dafs auch ohne den bestimmten Willen des Verfassers zu

andern dem Justin beigelegten Werken auch diese sich gesellte, welche, durch Reichthum des Gehalts, kirchliche Brauchbarkeit in der Polemik gegen Juden, Heiden und Ketzer und einen gewissen philosophischen Character sich empfehlend, noch gröfsere Geltung gewinnen mufste, wenn sie den Namen und das Ansehen jenes alten und hochgefeierten Streiters an der Stirn trug.

Verhält es sich so, dafs nur des Märtyrers Ruhm und Ansehen ihm zur vermeintlichen Autorschaft dieser Schrift verhalfen, gleichwie die *Quaestiones ad Antiochum* aus dem nämlichen Grunde dem Athanasius, oder eine Reihe Lateinischer Fragen und Antworten dem Augustin zugeschrieben seyn mögen: so haben wir keinen Grund mehr zu glauben, der wirkliche Verfasser habe gleichfalls Justin geheifsen. Dodwell nämlich in den *Dissertatt. in Irenaeum*[85] nennt den Justinus Siculus, der um das Jahr 480 als Bischof in Sicilien blühte, als Urheber, wie es scheint, nur um durch die Namensgleichheit den obwaltenden Irrthum oder Betrug leichter erklärbar zu machen. Denn weitere Gründe werden nicht angegeben, sie möchten auch bei der geringen Kenntnifs von jenem Manne und seinen Schriften, deren nur wenige in Bruchstücken auf uns gekommen sind, nicht leicht aufzubringen seyn.

Diodor von Tarsus, auf welchen man ebenfalls gerathen hat (Fabric. *Biblioth. Graec. cur. Harles.* Vol. IV. p. 380.), könnte als Antiochener, als eifriger Kämpfer gegen die Arianer und gründlicher grammatischer Schrifterklärer wirklich in Betracht kommen. Allein er ist Lehrer des *Nestorius* und hat die *Apollinaristen* in Schriften angegriffen; Beides aber giebt sich bei Pseudojustin durchaus nicht zu erkennen. Dafs Basilius (*Epist.* 135., T. III. p. 226.) zwei Schriften von ihm gegen die Ketzer anführt, deren eine in Form eines Dialogs abgefafst gewesen, ist eine allzu unbestimmte Nachricht, abgesehen von der Rücksicht auf die Zeit, die uns anräth, einen etwas später lebenden Verfasser zu suchen.

Warum auch Theodoret uns nicht als Urheber gelten kann, wiewohl eine gewisse Verwandtschaft des Standpunctes und der Ansichten einzuräumen ist, haben wir gelegentlich angedeutet. Andere Verschiedenheiten zwischen Beiden hat Maran richtig herausgefunden (vgl. die

---

85) Dissert. III. p. 263 sq. Vgl. J. Moller, *de scriptoribus homonymis* (Hamburgi, 1697. 8.), Cap. 5. Num. 47. Mongitore, *Biblioth. Sicula*, T. I. (Panormi, 1707. Fol.), p. 419.

Vorrede zum Pseudojustin. Bei Anastasius Sinaita (Quaest. 20.) findet sich zwar eine Anführung Θεοδωρήτου ἐκ τῶν ἀπόρων: aber sie weist ohne Zweifel auf dessen *Quaestiones in Octateuchum* (*in Deut.* Qu. 12.), die wir häufig citirt haben, hin. Während Pseudojustin nicht müde wird, fast alle Fragen mit denselben Wörtchen beginnen zu lassen, wechselt Theodoret mit mancherlei Formeln ab: τί δήποτε, τίνος χάριν, τί ἐστιν, διατί u. s. w. Endlich war der Letztere so tief in den Nestorianischen Streit verwickelt, daſs er bei einer so häufigen Gelegenheit wohl darüber ein Wörtchen von sich gegeben hätte[86].

Statt noch weiter herumzurathen, wo keine groſse Wahl mehr gegeben ist, wird es der Kritik keine Beschämung kosten, wenn sie auf Ausmittelung unsers Rechtgläubigen verzichtet. Sie braucht deshalb die früheren Hypothesen nicht als völlig grundlos und unfruchtbar bei Seite zu stellen. Denn zwei derselben haben das Gemeinsame, daſs durch sie der Verfasser nach Syrien oder in eine Verbindung mit der Syrischen Kirche gesetzt wird. Daſs dieses mit Recht geschehe, konnte nun Maran, welchem auch Möhler beistimmt in seiner *Patrologie* Bd. I S. 230, ohne Mühe wahrnehmen, und es hat sich gezeigt, in wie mancherlei Beziehungen die ausgebeutete Schrift mit Theodoret, Ephräm, auch mit Chrysostomus, dem Antiochener, übereinkommt. Was jedoch der gelehrte Herausgeber mit groſser Sicherheit über den absichtlichen und feindlichen Gegensatz zum Augustinismus zu sagen weiſs, wollte sich wenig oder gar nicht bewähren. Sicherer tritt diejenige Abneigung gegen die Allegorie hervor, welche der Antiochenischen Richtung überhaupt eigen war und mit der immer noch, wie bei Theodoret, eine Werthschätzung des Origenes sich vertrug.

Die Zeit der Abfassung würde ich nicht genauer anzugeben wagen, als von denen geschieht, welche im Allgemeinen das fünfte Jahrhundert nennen, wenn ich nicht den Mangel besonderer Christologischen, den Streit des *Nestorius* und *Eutyches* betreffenden Erörterungen für wichtig hielte. Daher meine Vermuthung, es werde der Anfang desselben Jahrhunderts, wenn nicht etwa das Ende des vorigen, der richtige Termin seyn. Daſs über das Ende des fünften nicht hinauszugehen sey, hat man bereits aus *Quaest.* 71., wo behauptet wird, die Welt sey 5500 Jahre

86) Siehe die Ansichten kurz neben einander gestellt bei Otto, *de Just. M. script. et doct.*, p. 66—68.

vor Christus geschaffen und werde im Ganzen 6 Jahrtausende bestehen, mit Recht geschlossen.

Um die Art der Entstehung zu verdeutlichen, benutzen wir noch eine in Ephräms Schriften gemachte Wahrnehmung. Den *Homilieen* desselben sind nämlich hin und wieder einige Fragen angefügt, die von einzelnen Zuhörern dem Redner vorgelegt und von ihm entschieden wurden. Rechnet man hierzu noch das Mittel brieflicher Nachfrage, von dessen Anwendung gleichfalls in des Augustin und des Hieronymus Werken Beispiele vorhanden sind: so ist mindestens ein Weg angezeigt, auf welchem eine solche Sammlung sich bilden konnte. Angesehene Kirchenlehrer muſsten am meisten angegangen werden, so daſs sie entweder selbst ihre Lösungen der Zweifel an einander reiheten, oder Andere deren Aussprüche zur Anlegung einer Sammlung verwendeten. Der Zweck der Veröffentlichung war dann, theils überhaupt genauere dogmatische Begriffe und Schriftkenntnisse zu verbreiten, theils die in einem gewissen Kreise obwaltenden Bedenklichkeiten durch Erläuterungen vom Standpuncte des kirchlichen Systems aus zu heben, und selbst Schwächeren ein bequemes Hülfsmittel an die Hand zu geben, dessen sie sich im Streite mit Heiden und Häretikern bedienen konnten. Mit Theodoret ist es in so fern ein Anderes, als er die historischen Bücher des A. T. fortlaufend commentiren wollte: aber auch hier wurde doch der Gebrauch dadurch erleichtert, daſs er in jeder Stelle das Dunklere und Angezweifelte in Form einer Frage an die Spitze stellte. Wie er bei wichtigen Puncten nicht selten Erklärungen früherer Theologen, eines Origenes, Diodor, Theodor, einrückt: so gehört die Berufung auf Früheres und die Anschlieſsung an das Ueberlieferte überhaupt zum Style der Fragsteller, welche die Auctoritäten nicht unbenutzt lassen wollten. Die Fragen des Anastasius Sinaita wiederholen offenbar Vieles aus denen *an den Antiochus* und verweisen auf Epiphanius und Theodoret. Die *Gespräche* des Cäsarius enthalten Auszüge und fremde Einschiebsel. Ein Theil derselben kann der Zeit nach nicht von demselben eingefügt seyn, dessen Namen das Ganze führt. Es war auch Nichts natürlicher, als daſs man eine Sammlung, hatte sie einmal Eingang gefunden, auch mit späteren Beiträgen, wo sie sich bequem einschieben lieſsen, bereicherte, den Namen des ersten Verfassers aber dabei unverändert bestehen lieſs. In dieser Hinsicht hat Anastasius Sinaita zu mehrfachen Untersuchungen Anlaſs gegeben, weil in ihm mehrere jüngere

Schriftsteller, wie **Johannes Moschus** und **Olympiodor**, vorkommen. Nicht dasselbe ist von **Pseudojustin** zu behaupten. An Früheres lehnt er sich wohl an, oder er beruft sich darauf, so wie auch die äufsern Anregungen zu dieser oder jener Frage und Erläuterung gröfstentheils erkennbar sind. Offenbare Zuthaten jüngerer Schriftsteller, sichere Merkmale einer aus verschiedenen Zeiten stammenden und allmälig zu solcher Masse angewachsenen Sammlung wüfste ich nicht anzugeben. Es liegt in der Anlage und Entstehungsweise des Werkes, wenn dessen Verfasser nirgends in freier und selbstständiger Rede sich fortbewegen kann. Aber Verfasser bleibt immer derjenige, dessen Hand man stets an der Gleichheit des Styles, der Behandlung und Ansichten wiedererkennt [87].

So Viel zur äufsern kritischen Beurtheilung. Unsere Arbeit hat sich weiter ausgebreitet, als zur Lösung der kritischen Frage nöthig gewesen wäre, eben weil wir dieser nur einen untergeordneten Werth beilegen. Nach einem aus **Pseudojustin** (der es verdiente, zum Grunde gelegt zu werden) entnommenen Leitfaden haben wir einen kleinen Kreis der alten Literatur, so weit er uns zugänglich war, zu überblicken gesucht. Daher ist schliefslich anzudeuten, was etwa durch dieses Geschäft gewonnen seyn möchte, und endlich nachzusehen, ob für die alten Fragsammlungen noch aus der mittleren und neueren

---

87) Die durchgängige Gleichheit der Schreibart läfst sich nicht in der Kürze so schildern, wie sie der Leser wahrgenommen hat. Dafs er sich indessen in diesem Falle nicht täuscht, mögen folgende häufig wiederkehrende Wörter und Redensarten wenigstens einigermafsen bezeugen. *Ἐνδέχεται* mit dem Infinitiv siehe *Quaest.* 11. 15. 37. 98. 131., *ἐπειδὴ — διὰ τοῦτο* 20. 21. 27. 35. 52. 105., *ἔτι δέ* 42. 66. 72. 74. 96., *πρὸς σύστασιν τοῦ εἶναι* 100. 111., *κατὰ* mit dem Accusativ in der Bedeutung *wider* 31. 37., *μηνύω*, *προμηνύω*, *προμήνυσις* 2. 19. 44. 45. 89. 146., *γνώρισμα* 24. 105., *προαίρεσις* 8. 9. 19. 103., *ἀναίρεσις* 87. 98. 108. 138., *μυσάττεσθαι* 27. 28. Auch ist ein sehr häufiger Gebrauch der Adjectiva auf *κός* bemerkbar, wie *θανατικός*, *φυλακτικός*, *ἰατρικός*, *περιεκτικός*, *προστακτικός*, *τελειωτικός*, *σχετικός*, *ἀπονεμητικός*, *σωστικός*, *ἀμυντικός* u. s. w. Das in den Fragsätzen selten fehlende *εἰ — πῶς* haben wir schon genannt. Manche dieser sprachlichen Kennzeichen kehren allerdings in den *Fragen an die Griechen* und den *Fragen der Griechen an die Christen*, so wie in der *Widerlegung des Aristoteles* wieder, obwohl nicht in dem Grade, dafs ich mit Sicherheit auf Identität des Verf. schliefsen zu dürfen glaube. Die Einrichtung in den *Fragen der Griechen* ist in so fern eine andere, als oft mehrere Beantwortungen derselben streitigen Behauptung auf einander folgen, und der Verfasser die Gewohnheit hat, selbst in den Antworten nicht selten in lauter Fragsätzen zu reden. Diese Streitschriften haben also das Ansehen, mehr dem Stoffe nach angelegt, als vollendet zu seyn.

Zeit Analogieen vorhanden sind. Der Leser, welcher so vielen theilweise ermüdenden Einzelnheiten geduldig gefolgt ist, wird jetzt nicht ungern bei einigen allgemeineren Bemerkungen ausruhen.

Nichts springt *zunächst* mehr in die Augen, als die unbeschränkte Verbreitung der Fragen über die verschiedensten Gegenstände des Wissens. Man hat immer schon gewufst und oft gesagt, dafs im Christlichen Alterthume alles Wissen in dem religiösen wurzelte und enthalten war, besonders aber die dem menschlichen Gesichtskreise fern liegendsten Puncte in der Natur und dem Weltall nur von dem Grunde, nicht der Offenbarung, sondern der h. Schrift aus gemessen und angeschaut werden durften. Der Einklang der Offenbarung mit der Natur und Geschichte ward nicht allein geglaubt, sondern der Interpret wollte auch aus der Urkunde von jener die Geheimnisse dieser mit seinen eigenen Mitteln entziffern. Die Geschichte hat davon ein gutes Gedächtnifs, welchen Kampf es ihr kostete, die allmälig mündig werdenden Wissenschaften aus dieser Umzäunung, jede auf das ihr gebührende Feld, hinauszuführen. Dafs diefs nun im Alterthume noch nicht geschehen war, wird sich kaum kürzer und schlagender, als aus den hier besprochenen Schriften darthun lassen. Der Lernbegierige will eben sowohl über das Verhältnifs der Personen in der Trinität, der Naturen in Christo, als darüber belehrt seyn, warum es im Winter keine Gewitter giebt. Beiderlei Fragen kommen, vielleicht dicht neben einander, vor dasselbe Forum. Zuweilen weifs der Rechtgläubige auch über das Naturkundliche als Theolog, d. h. aus Schriftstellen zu sprechen; häufig aber, wo diese fehlen, mufs er anderweitige Kenntnisse zu Hülfe nehmen, also selber ein Naturkundiger seyn. Mithin erforderte die Verschmelzung der Wissenszweige in gewissem Grade eine Vereinigung der Geschäfte, damit der Religionslehrer zugleich als ein allgemeiner Weltweiser sich darstelle. Als sich dann mit der Vertiefung des Wissens die Geschäfte strenger vertheilten, mufsten allgemach auch die Wissenschaften von einander frei werden.

Zweitens ist der Fragende selber ein eben so unbegrenzter Gegenstand seiner Nachforschung, als das Universum. Gewifs kennt Jeder eine Tiefe des menschlichen Gemüths, in welcher er lieber mit seinem Gott allein, als mit Andern zu thun haben will. Kein Trost und Auskunftsmittel will ausreichen, das er nicht in sich selber gefunden hat. Allein selbst von den innersten Falten des Herzens reifst die Begierde, etwas Sicheres, Wohlver-

bürgtes zu haben, den Schleier hinweg. Der Rechtgläubige wird zum Beichtiger und Gewissensrath. Wenn vorhin das religiöse Wissen alle andere Erkenntnifs von sich abhängig machen wollte: so will es jetzt auch jede subjective Bekümmernifs und Angst des Einzelnen sich anvertraut und nach seiner Vorschrift überwunden sehen. Hierin finden wir den kirchlich-Katholischen Character der Seelsorge. Der von vielfachen Seelenleiden heimgesuchte Ascet versucht alle Mittel der Sühnung und Linderung; zuletzt, wenn selbst die Thräne versiegt, zieht er es vor, von dem öffentlichen Urtheil Rath und Richtschnur und neue Hülfsmittel zu empfangen, als mit sich und seinen Gedanken länger allein zu seyn. Mit mütterlicher Schonung werden seine Geständnisse angehört; doch ihm selbst wird zugleich die Vollmacht abgesprochen, sich selber zu helfen.

Für einen *dritten* Characterzug wüfste ich keinen deutlicheren Namen, als den der Naivität. Wie ungleich an Werth und Schwierigkeit sind nicht die von uns aufgezählten Fragen! Von dem kleinlichsten mit Mühe ausgegrübelten Scrupel bis hinauf fast zu dem letzten Räthsel des Glaubens und Lebens, das, wenn auch nur in dunklen Zügen, zuweilen angedeutet wird, vermöchten wir alle Grade der Dignität mit ihnen auszufüllen. Der Fragende scheint von diesem Abstande Nichts zu merken. Eins wie das Andere, Grofses und Kleines spricht er mit derselben leichten Zunge aus, und der Lehrer verharrt entweder in ähnlicher halb bewufstlosen Unbefangenheit, oder er thut doch Nichts, um dem Schüler zu hellerer Einsicht in den tieferen oder seichteren Grund seiner Fragen zu verhelfen. Er konnte auch in dieser Form nicht viel Mehr thun; denn wer die Gegenstände seiner Wifsbegierde in so viele Theilchen zerpflückt und jedes für sich will abgefertigt wissen, hat keine umfassende und gründliche Belehrung zu erwarten. Unstreitig machen schwierigere Probleme auf den mehr bewanderten Leser einen desto gröfseren Eindruck, wenn sie mit kindlichen Worten und ohne rechtes Verständnifs von der eigentlichen Tiefe der Sache ausgesprochen werden. Blicken wir aber auf die Antworten hinüber: so zeigt sich, dafs es in solchen Fällen nicht sowohl darauf ankam, wirkliche Lösungen zu versuchen, als vielmehr bestimmte, fafsliche und treffende Bescheide zu geben.

Mit jener Naivität verbindet sich gleichwohl ein hoher Grad von Kenntnifs und Auffassungsgabe, welchem unsere volle Anerkennung gebührt. Die Zahl geschickt ausgewählter und sinnreicher Fragen, so wie genauer und angemessener Erwiederungen ist bedeutend genug, um ander-

weitige Schwächen, Spitzfindigkeiten und unfruchtbare Grübeleien aufzuwiegen. Wahrscheinlich waren unsere Sammlungen nicht blofs unter den zu kirchlicher und theologischer Thätigkeit befugten Männern, sondern in weiteren Kreisen in Umlauf. Um so mehr characterisirt die Vielseitigkeit der Biblischen und dogmatischen Beziehungen im Inhalte dasjenige Zeitalter, in welchem das angelegentliche Lehrinteresse weit über die Grenzen der kirchlichen Vertretung hinausging.

Wer im Mittelalter nach ähnlichen Schriften sucht, mufs natürlich von der durch Peter den Lombarden gewöhnlich gewordenen Methode Scholastischer Lehrbücher absehen. Denn eine Fragsammlung ist sehr verschieden von den systematisch geordneten Sentenzen, in welchen den einzelnen Abschnitten jeder Distinction die Ueberschrift in Form einer Frage vorangestellt ist. Wie sehr auch Thomas von Aquino in seinem Hauptwerke derselben Methode treu geblieben ist, beweist schon der Titel der *Summa*: *in qua per quaestiones et responsiones explicatur*. Es war der Scholastischen Disputirkunst und Dialectik eigenthümlich, fast ununterbrochen den Faden einzelner an einander gereihten Streitsätze, Einwürfe und Fragen zu verfolgen, ohne dafs die Werke dadurch das Ansehen wirklicher Gespräche erhalten hätten. Wollen wir dennoch eine kurze Vergleichung anstellen und dazu noch mit dem meisten Rechte des Thomas *quaestiones disputatae*, so wie die *quaestiones reportatae in IV libros* und die *quodlibetales* des Duns Scotus benutzen: so geschieht es nur, um den verschiedenen Character und Umfang des Angezweifelten anschaulich zu machen. Thomas theilt den Stoff in vier Hauptabschnitte: *de potentia Dei, de malo, de virtutibus, de veritate,* und läfst auf jeden einzelnen Punct zuerst Gegengründe, falsche oder einseitige Argumente, dann erst die entscheidende Lösung folgen. Der erste Zweifel, ob in Gott eine Macht sey, zeigt sogleich die Beschaffenheit des ganzen überall gleichmäfsig durchgeführten Werkes. Das Gegentheil nämlich ist auf mehr denn zehnerlei Art beweisbar: da die Macht Anfang der Wirksamkeit ist, die doch in Gott keinen Anfang haben kann; da in ihm Seyn und Können identisch sind und zu seinem Wesen Nichts hinzukommen kann; da eine ewige Schöpfung folgen würde, weil sein Vermögen der Aeufserung nie entbehren darf; da in seinem Wesen schon Alles enthalten seyn mufs; da jede Macht um eines Andern willen vorhanden ist, was hier unmöglich u. s. w. Alles geschieht mit abwechselnder Berufung auf Aristoteles und

die Väter. Dann erst wird jeder Grund durch eine neue Beweisführung aufgehoben. Wie gut sich dasselbe Verfahren an dem Folgenden: *Utrum Deus possit facere, quae non facit* (I. 1, 5.); *utrum, quod est a Deo diversum, in essentia possit semper fuisse* (I. 3, 13.), wiederholen liefs, ist leicht abzusehen. Es ist nöthig, für die Ewigkeit der Welt gegen die Einfachheit Gottes zu disputiren, ehe man jene leugnet und diese anerkennt. Die Bestimmungen über Gottes Wesen ruhen auf der Voraussetzung, dafs dieses überhaupt Gegenstand menschlicher und besonders theologischer Erkenntnifs werden könne. Daher hat Duns Scotus, noch höher hinaufsteigend, von hier schon zu fragen begonnen (*Quaest. report.* I. 1, 2.). In der Trinitätslehre ergeben sich Beide, und man mufs den Scholastischen Geschmack kennen, um über Manches nicht in Verwunderung zu gerathen, wie etwa: *Utrum potentia generandi pertineat ad omnipotentiam* (*Qu. report.* I. 20, 2.); *utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto* (I. 32, 1.), wenn auch das tiefere theologische oder philosophische Interesse oft genug hindurchscheint, wie (I. 6, 1.2.): *Num Deus Pater genuit Filium voluntate an volens?* Im weiteren Verlaufe des Systems treten fast gar keine Forderungssätze auf; auch das Augenscheinlichste, von selbst sich Verstehende, z. B. *num Deus possit creare*, ist nicht anzunehmen, ehe es nicht in Frage gestellt worden. Das Böse mufs ein Seyn haben, weil es nicht blofse Privation des Guten ist, weil es ein wirkliches Handeln bestimmt, einer Steigerung und Eintheilung fähig ist, weil der Uebergang des Guten zum Bösen nicht der des Seyns zur Vernichtung ist, weil es eine Natur hat u. s. w. (Thom. II. 1, 1.): lauter Gründe, die, nicht geradezu nichtig, erst durch eine vermittelnde Erklärung zu ihrem Rechte gelangen müssen. Je mehr das Richtige irgendwo zu Tage liegt: desto eher übernimmt der Scholastiker die Mühe, es zu bezweifeln und einer Reihe von Gegenbeweisen abzugewinnen.

Ueberblickt man die Masse der aufgestellten Streitsätze: so zeigt sich in ihnen entweder nur ein Werth für das logische Denken, oder es tritt eine speculative und theologische Bedeutung hinzu, wie in folgenden: ob die Gottesnamen das göttliche Wesen aussprechen und Synonyma seyen (Thom. I. 7, 5. 6.), ob das Böse ursprünglich in einem Willensacte bestehe (II. 2, 3.), ob die Erbsünde in der Seele oder dem Leibe ihr Subject habe (II. 4, 3.), ob die menschliche Seele wesentlich vom Leibe getrennt sey (*de anima* 2.), ob eine Tugend, wie die der Liebe, durch eine That könne verloren gehen (*de carit.* 13.), ob

der Geist seine Erkenntnifs von den Sinnen empfange (IV. 10, 6.), welche Nothwendigkeit das Wollen Gottes habe (IV. 23, 4.), ob dem Menschen eine unabänderliche Befestigung im Guten oder Bösen möglich sey (IV. 24, 9. 10.) u. s. w. Eben so grofs ist aber drittens die Zahl abstract verständiger, vom practischen Bedürfnisse abgewandter und von philosophischem Gehalte entblöfster Erfindungen und Positionen, die im üblen Sinne den Namen Scholastischer Fragen verdienen. Duns Scotus ist besonders fruchtbar an solchen und arbeitet sich ab, über Sprache, Erkenntnifs, geistige Fortschritte und Zustände der Engel und Dämonen, über die Reste der Natur nach dem Weltende, über das Wissen Gottes von möglichen, unmöglichen und nichtigen Dingen Nichts unbeantwortet zu lassen. Was die Väter davon dachten und wissen wollten, ist gegen seine Genauigkeit und Unterscheidungsgabe gering. Das *Quodlibet* des Duns führt seinen Namen mit der That, nur sind es durchweg höchst entlegene Dinge und Grübeleien, auf die der Verfasser verfallen ist, z. B. *utrum in Deo possunt esse plures productiones ejusdem rationis* (*Qu.* 2.); *an Deus posset species in eucharistia convertere in aliquid praeexistens* (*Qu.* 10.).

Unter diesen Umständen dürfen wir uns nicht wundern, wenn jene alten Fragen mit den gegenwärtigen selten bestimmt übereinkommen. Wo diefs der Fall ist: da sieht man doch zugleich, wie das früherhin Einfache in eine Menge künstlicher Beziehungen sich gespalten hat. So war oben schon im Allgemeinen von dem Zustande der vom Leibe abgetrennten Seele die Rede: aber Niemanden lag daran, genau zu wissen, wie weit sich in derselben die Kenntnifs vorher unbekannter Dinge, die Erinnerung des Vergangenen, die Theilnahme an irdischen Angelegenheiten erstrecken möge.

Für unsern Zweck ist es nicht erforderlich, den begonnenen Entwurf noch weiter auszuführen. Denn es erhellt schon, wenn wir auf die von uns besprochene Gattung der alten Literatur zurücksehen, zunächst der formell-wissenschaftliche Fortschritt. Der Zweifel ist überall berechtigt, sich hören zu lassen; denn er stammt nicht aus religiöser Ungläubigkeit, sondern dient nur dem wissenschaftlichen Bedürfnisse und veranlafst an jeder Stelle eine rationale Begründung. So sehr ist der dialectische Trieb und die Lust am Beweisen erstarkt, dafs man das Gebiet des Fraglichen fast eben so weit, als das des Wifsbaren reichen läfst, unbesorgt darüber, ob es auch durch allzu grofse Ausdehnung das Gebäude des Wissens selber er-

schüttern werde. Allerdings kam diese Sicherheit daher, dafs die Philosophie, innig verwachsen mit der Glaubenslehre, die kirchlichen Schranken nicht als eine fremde Fessel empfand und wenig gereizt wurde, sie zu überschreiten: allein um so ungehinderter benutzte die Dialectik den frei gegebenen Raum zu Streitfragen, die stets wieder auf dieselbe normale Weise sich endigen sollten. Wie konnte nun eine so unermüdliche Streitfertigkeit entstehen und erhalten werden? Nur, was wir als zweites Merkmal aufführen, durch die schulmäfsige Isolirung. Alle Fragen gehen von den Wissenden und Bewanderten aus, entstehen oder nehmen doch ihre Form an auf dem Boden, wo sie zur Entscheidung kommen, und verrathen wenig Zusammenhang mit einer allgemeinen und freien Erörterung, die selbst die Theilnahme des gröfsern Publicums auf sich zog. Die Zeit ist verschwunden, wo das Volk der Entwickelung des Dogma's zuschaute und selber mit Eifer sich zur Partei schlug, wo Bedenklichkeiten und Einwürfe selbst unter den Laien und Nichtgeistlichen in Umlauf waren und der practisch-kirchliche Zweck eine kurze und fafsliche Antwort erheischte. Die sinnvolle Naivität, die wir wenigstens an vielen Einfällen wahrnahmen, kann hier nicht mehr laut werden, wo alles Einzelne schon im künstlichen Zusammenhange gedacht und also ausgesprochen ward, wie es in das systematische Gewebe eingehen sollte. Dazu kommt der bedeutende Mangel solcher Einwendungen, die dem allgemeineren practischen Interesse nahe liegen. Eigentlich Biblische Fragen und Erörterungen sind kaum vorhanden, andere, über Cultus, Disciplin und Naturkunde, fehlen zwar nicht, da die letzte immer noch mit der Religionswissenschaft verbunden war; aber man sieht es ihnen in ihrer schulmäfsigen Fassung nicht an, dafs sie aus dem Bedürfnifs und der Bewegung der Gegenwart hervorgegangen waren. Wir halten es für erlaubt, in einer solchen Einzelnheit die kirchliche Gestaltung des Mittelalters wiederzusehen.

Soll eine alte Fragsammlung genannt werden, mit welcher die Scholastischen Fragen noch die meiste Aehnlichkeit haben, wie sie auch öfters in ihnen sich angeführt findet: so ist es Augustins *liber de div. 83 quaestionibus.*

Auf die neuere Periode der Theologie seit der Reformation gehen wir endlich nicht deshalb noch herab, um auszuführen, wie der Stoff von nun an in verschiedenen Disciplinen untergebracht, noch anzugeben, wo überall, wie in Katechismen, die Form der Fragen und Antworten beibehalten wurde, sondern lediglich um einiger Schriften

willen, welche für eine andere Zeit die Stelle jener alten, wenn nicht durchaus, doch theilweise zu vertreten scheinen. Ich meine die mancherlei Werke über Gewissensfragen, nicht Jesuitische nämlich, sondern andere, die von Protestantischen Theologen herrühren. Ihre Zahl ist nicht gering; aber wir begnügen uns mit den bedeutendsten, die schon oben hier und da citirt wurden: Frid. Balduini *Tractatus de casibus conscientiae* (Wittenbergae, 1628. 4. und dann mehrmals wieder gedruckt), und Joh. Adam. Osiandri *Theologia casualis, in qua quaestiones, dubia et casus conscientiae circa credenda et agenda enucleantur* (Tubing. 1680—82. 4. in 6 Theilen). Beide Werke zeichnen sich durch große Gelehrsamkeit, nicht selten durch Scharfsinn, Ruhe und Besonnenheit aus. Aber mit welchem Rechte ziehen wir sie hierher, da doch bei Pseudojustin und den Uebrigen uns nur Weniges aufstiefs, was, streng genommen, unter die *casus conscientiae* zu stellen gewesen wäre? Durch den Titel darf man sich indessen nicht irre führen lassen; denn das Merkwürdige besteht gerade darin, dafs diese Protestantischen Theologen den Versuch machen, beinahe alles in religiöser Hinsicht Schwierige, Fragliche und Zweifelhafte, nur mit Ausnahme etwa geschichtlicher Angelegenheiten, auf den Standpunct des Gewissens zu versetzen. Davon geht Balduin aus (Lib. I., *de consc. et ejus casibus in genere*), dafs er die Freiheit des Gewissens gegen Katholische Beschränkung und Bevormundung in Schutz nimmt, dafs er die Stimme der subjectiven Erwägung und Reflexion überall gehört wissen und nur mittelst derselben Ueberzeugung und Glauben an das Positive erreichen will. Daher giebt es für ihn Gewissensfälle über die Hauptartikel der Dogmatik, wie schon die Ueberschriften besagen: *casus conscientiae circa fidem et cognitionem Dei, circa Dei essentiam et personas, circa attributa Dei* u. s. w. Sind alle Zweifel im innern Bewufstseyn entstanden und begründet: so treten sie nicht sowohl mehr unter die Kategorie des Wahren und Unwahren, als vielmehr des Frommen und Unfrommen, Sündhaften oder Unschuldigen. So erklären sich die bei Balduin sowohl als bei Osiander herkömmlichen Formeln: *An peccet, qui dicat. Num absque peccato dicere possum? Num pia mens possit credere; num in conscientia sint tuti, qui* u. s. w. Was liefse sich in dieser Weise noch von der subjectiven Betrachtung des Gewissens ausschliefsen? Wenn gewifs die Anti-Katholische Tendenz einen neuen Irrthum herbeigeführt hat: so ist doch die allgemeine Ansicht nichts desto weniger anzuerkennen, nach

welcher Alles, was der Glaube vorschreibt, erlaubt oder verbietet, im Gewissen sich auf verschiedene Art ankündigen und bewähren soll. Die Entscheidung über dogmatische und moralische Scrupel bleibt deshalb nicht ohne objectives Princip, vielmehr tritt die Frage nach diesem auf eine Weise hervor, wie wir es weder bei den Alten noch in der Scholastik zu bemerken hatten. Worauf gründen wir denn unsere gesammte religiöse Erkenntnifs und die Richtschnur des frommen Wandels? *An scripturam unicum principium salutaris cognitionis Dei — recte statuamus?* Hiermit eröffnet Balduin die Reihe seiner Sätze, und giebt durch diese Erkenntnifs des Ersten und Nothwendigen dem Werke eine höhere wissenschaftliche Haltung, als alle künstliche Dialectik eines Thomas und Duns es vermochten, selbst wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Biblischen Canon überall festzuhalten und richtig zu handhaben. Freilich mufste nun auch vom Anfange an dasselbe Princip also in die Ueberzeugung aufgenommen werden, dafs es einen Zwiespalt des religiösen Gewissens schlichten hilft und die ihm gemäfs gethanen Aussprüche auch die subjective innere Gewifsheit, auf welche es abgesehen ist (*undenam certissimus esse possum, quod* u. s. w.), erzeugen.

Wiederum hat demnach die neue Stufe des wissenschaftlichen Fortschrittes und der Entwickelung jenen aus dem Zeitbedürfnisse hervorgegangenen Schriften ihr unverkennbares Gepräge aufgedrückt. Daneben kommen, wie es nicht anders seyn kann, andere Züge des Protestantismus und Interessen, Neigungen und Gebrechen des kirchlichen und weltlichen Lebens zum Vorschein. Die Feststellung der vornehmsten Sätze des orthodoxen Symbols nimmt nur den kleineren Theil ein und ist mit solchen Fragen vermischt, zu deren Lösung das religiöse Gefühl entweder beitragen kann (wie Osiand. P. I. p. 344.: *Num pia mens possit credere, Deum dici posse fallere, si velit*; Bald. Lib. II. Cap. 3. Casus 3.: *Num absque peccato dicere possum, Deo quaedam impossibilia esse?*), oder welche es befugt ist als unstatthaft zurückzuweisen (wie: *Satisne tutum est, quaerere, quid fecerit Deus, antequam crearet mundum?* Bald. II. 4, 1.). Von nun an nehmen die practisch-kirchlichen Absichten und Beziehungen immer mehr überhand. Aus einander gelegt haben sich die mancherlei Verlegenheiten, in welche die Lehren von der Vorsehung, von dem Gebet und dessen Erhörung den Einzelnen versetzen können. Die alten Bedenklichkeiten in Bezug auf den Gebrauch des Eides, der Gelübde, der Sacramente, wo ir-

gend ein äufseres Hindernifs ihrer normalen Ausübung im Wege zu stehen scheint, sind wieder aufgenommen und vervielfältigt. Wie ehemals das Verfahren gegen die Häretiker zu regeln war: so ergeben sich jetzt noch zahlreichere Schwierigkeiten in der Stellung gegen Katholiken und Calvinisten, in der Toleranz gegen Juden, nachdem zuvor der Begriff des Ketzerischen näher geprüft worden (Osiand. P. II. p. 761.: *Num, quia non sufficit ad salutem, credere in Christum, aut Mysteria contenta Symbolo Apostolico, concludi possit, Lutheranos esse haereticos*). Ja, selbst der Verfassungsfrage hat der Gang der Geschichte eine solche Wichtigkeit gegeben, dafs sie sich nicht mehr an diesem Orte unterdrücken läfst (Bald. II. 6, 1 sqq.). Dagegen ist das Naturkundliche und Kosmische, dessen Wissenschaft inzwischen sich anderswo selbstständiger angesiedelt, meistentheils aus dem Kreise der hier zu behandelnden Dinge zurückgetreten und nur da stehen geblieben, wo es die religiöse Betrachtung in einzelnen Erscheinungen nahe berührt. Der lebhafte Verkehr mit der Engel- und Dämonenwelt besteht noch fort; ihm müssen weitschichtige Erörterungen gewidmet werden (Bald. Lib. III.). Die weiteren Erkundigungen über den Umgang mit Hexen und Zauberern, über Astrologie, Chiromantie und magische Kunst, Wahrsagerei aus Träumen und nach Kometen, über Gespenster und Nachtwandler stellen uns das Bild des Zeitalters mit seinen romantischen Lieblingsneigungen und Irrthümern vor Augen. Weil sich der Lebensgenufs verfeinert und die Mittel des sinnlichen Vergnügens gesteigert haben: so müssen endlich auch noch das Theater und andere Unterhaltungen vor dem nämlichen Richterstuhle zur Prüfung und Verantwortung gezogen werden.

Es gewährt ein eigenthümliches Vergnügen, in einem engen Rahmen dasjenige bei einander zu haben, worüber ein bestimmter religiöser und kirchlicher Standpunct, eben weil es theils in der Lehrauffassung theils für die Sitte und Lebensführung Zweifel erregte, eine kurze und leichtfafsliche Verständigung für nöthig hielt. Das Verschiedenste und Mannichfaltigste kommt von allen Seiten zusammen und wird nur durch das allgemeine Vertrauen auf die Gültigkeit dessen, was der Glaube auszusagen und zu entscheiden weifs, mit einander verbunden. Die Mühe also, für eine ungleich reichere, reifere und fortgeschrittnere Zeit eine ähnliche Sammlung zu entwerfen, — diese Mühe könnte nur derjenige übernehmen, welcher glaubte, auch noch ein gleiches Vertrauen voraussetzen zu dürfen.

III.

Mittheilungen über die Religion der Polynesier oder der Tapuländer.

Von

M. Eduard Wilhelm Löhn,

Schloss- und Stadtprediger in Hohnstein bei Stolpen.

---

1. Allgemeine Uebersicht.

Oceanien, wovon *Polynesien* ein Theil, für sich allein von gröfserem Umfange, als die vier andern Erdtheile zusammengenommen, ist der wenigst gekannte, aber an Mannichfaltigkeit der Erscheinungen reichste und merkwürdigste von allen. Man kann es mit Recht das Land der Wunder nennen. Es begreift in sich die entgegengesetztesten Menschenarten, die erstaunlichsten Naturereignisse, die erhabensten Denkmäler der Kunst. Dort erblickt man den Zwerg neben dem Riesen, den Weifsen neben dem Schwarzen, Menschenfresser neben einem patriarchalischen Stamme, neben Völkern, deren Vorfahren schon früher, als Europa, civilisirt waren, Horden der rohesten Wilden. Erdbeben und Aërolithen verwüsten die Felder, Vulcane verschlingen Städte und Dörfer. Auf seinem südlichen Continente geben die seltsamsten Thiere, auf der gröfsten Insel seines Archipels [1]), wie des Erdballs, der *Orang-Utang,* die-

---

1) Fälschlich von den Engländern der *Indische Archipel* genannt. *Borneo,* als Mittelpunct dieses Archipels, in der That die gröfste Insel auf Erden, ist nur ein verstümmelter Name, der einem der Fürstenthümer dieses grofsen Landes angehört. Der Name der sogenannten Sultanei Borneo ist *Varuni,* derjenige der Insel *Calamatan.* Siehe *Bulletin de la société de géographie de Paris,* Tom. XVII. No. 5. Janvier 1832. *Voyage de l'Astrolabe autour du monde,* Tom. II. P. 2. *General Remarks,* Tom. V. p. 70. *Asiatic Researches,* Tom. XV. p. 101.

ses vierhändige Menschenbild, den Denkern Stoff zu tiefen Untersuchungen. Eine Insel Oceaniens ist stolz auf die Herrlichkeit ihrer Tempel und alten Paläste, die glänzender sind, als die Monumente Persiens und Mexico's, vergleichbar mit den Meisterwerken Indiens und Aegyptens. Andere prangen mit Pagoden, Moscheen und neuen Grabmälern, die in Zierlichkeit und Anmuth sich mit dem Vollkommensten messen dürfen, was China und überhaupt der Orient aufzuweisen hat.

Wenn ich vorzugsweise von *Polynesien* spreche: so verstehe ich darunter nach den neuesten Begrenzungen die *westlichen Gueden-* oder *St. David-* oder *Frewillinseln*, die Insel *Nevil*, den grofsen *Archipel* der *Carolinen* mit Einschlufs der *Peliu-* und *Matroseninseln*, die grofse *Cocalinsel* und die andern dieser Kette, überhaupt alle Eilande des Südmeeres von dem *Hauaï-* oder *Sandwicharchipel* bis zu den Inseln des *Bischofs* und seines *Küsters* (*Bishop and Clerk*), im Süden von Neuseeland bis zu der Insel *Ticopia* bei *Vanicoro* im Westen und bis zu der Insel *Sala y Gomez* im Osten nach America zu.

Wie in Oceanien überhaupt, so haben insbesondere in Polynesien die verschiedensten Religionen ihre Anhänger. Am meisten findet man den *Islam* verbreitet. Zu ihm bekennen sich die *Javaner*, die *Malayen* auf *Sumâdra*, auf *Borneo*, auf den *Molucken*, die *Bugisen*, die *Mangcassars*, die *Maindanaer*, die *Holoaner*, die *Lampungs* und die *Reyangs*. Im Innern von *Java* und bei dem gröfsten Theile der Bewohner von *Madura* und *Bali* erhält sich der *Bramadienst* noch immer in Ansehen. Dagegen sind alle übrige Bewohner Oceaniens Anhänger des *Polytheismus*, *Pantheismus*, *Sabäismus* und zum Theil auch des gröbsten *Fetischismus*. Unter einigen Nomadenstämmen *Borneo's*, *Luçons*, *Australiens* und *Tasmaniens* lassen sich fast keine Spuren von Religion entdecken, und die meisten *Melanesier* verrathen nur einen Glauben an das *Daseyn böser Geister* und eine ganz dunkle Ahnung eines *andern Lebens nach dem Tode*[2]). Einige Völkerschaften der *Carolinen* verehren eine *göttliche Dreiheit* unter den Namen *Aluélop* (Vater), *Lagueleng* (Mutter) und *Olifat* (Sohn). Neuseelands Hauptgötter bilden auch eine Art von Trinität und heifsen: *Nui-Atua*, oder richtiger *Matua* (der grofse Vater), *Iti-Atua* (der kleine Vater, oder Gott der Sohn) und *Todu-*

---

2) Diese Bemerkungen verdanke ich den schriftlich hinterlassenen Nachrichten des mir befreundeten und auf den *Frewillinseln* verstorbenen Missionars D. Succorths.

Atua (Gott der Vogel, oder der Geist). Die übrigen Götter sind dem *Nui-Atua*, dem Herrn der Welt, oder dem Urvater, untergeordnet. Aufserdem hat jeder Eingeborne noch seinen besondern *Atua*, eine Art *Schutzengel*, von dem er sich stets umgeben und begleitet wähnt, von seiner Geburt an, und der bei ihm bleibt, bis das Auge im Tode ihm bricht [3]. Gleichen Glauben hatten die *Tattier*, ehe die Englischen Missionare sie zum Christenthume bekehrten. Ueberhaupt trifft man in ganz Oceanien viele Anhänger der *Römisch-Katholischen, Reformirten* und *Anglicanischen Kirche*. Bei einem Theile der Bewohner *Bali's* und unter den nach den *Malayischen* Inseln ausgewanderten *Chinesen* ist der *Buddhismus* noch einheimisch, und die letzteren bleiben bis jetzt ihren Sitten, Gebräuchen und religiösen Ansichten treu.

---

2. Religiöse Meinungen der Tapuländer, besonders der Neuseeländer.

Vor der Ankunft der Europäer in Polynesien waren die Volksstämme, die von Neuseeland bis Hauaï eine in ihren Wurzeln gemeinschaftliche Sprache reden, dem furchtbarsten Aberglauben unterthan. Recht eigentlich kann man diese Länder Polynesiens die *Tapuländer* nennen, weil *das Tapu* in ihnen characteristisch war und zum Theil

---

3) Aehnliche Vorstellungen finden sich im *Hebraismus*, wie *Buch Baruch* 6, 7. *Tob.* 5, 21. Die Lehre von eigenen *Schutzengeln* aber, welchen die bestimmte Sorge für den Einzelnen übertragen worden, ist dem *Judaismus* noch fremd; wohl aber giebt es Schutzengel, welche den einzelnen Ländern vorgesetzt sind, *Dan.* 10, 13. 20. 21. 12, 1. Eben so fremd ist den *Palästinensischen* Schriftstellern des Neuen Testaments die Lehre von den Schutzengeln, welche den einzelnen Menschen beigegeben seyen; denn *Matth.* 18, 10. sind *μικροί* nicht Kinder, sondern Schüler Jesu, die so heifsen, weil sie der grofse Haufe gering achtete (Vers 6). Die Angelologie der *Alexandrinischen* Lehrweise, wie wir selbige in den Schriften des *Johannes* und des *Apollo*, als des wahrscheinlichen Verfassers des *Briefes an die Hebräer*, vorfinden, müssen wir noch als unbestimmt und unentschieden dahin gestellt seyn lassen, obwohl auch sie von Schutzengeln einzelner Menschen Etwas nicht weifs. In den *Paulinischen* Sendschreiben ist es nicht immer sicher, in welcher Bedeutung man das Wort *ἄγγελος* zu nehmen habe. — Ueber die Vorstellungen der *Griechen*, in Bezug auf das *δαιμόνιον* des Socrates, vgl. Xenoph. *Memorab. Socr.* I. 1, 2. Plato, *Theag.* Cap. 12. *Phädr.* Cap. 20. Cic. *de Divin.* I. 54. — Ganz gleich dem *Polynesischen* Glauben findet man die Ansichten der *Römer*, welche die Schutzengel *genios* nennen und von ihnen behaupten, dafs sie zugleich mit den Menschen geboren werden und auch sterben. Horat. *Epist.* II. 2, 187. Censorin. 3. und vorzüglich Ammian. Marcell. XXI. 14.: *Ferunt enim Theologi* u. s. w.

noch ist[4]). *Tapu* aber, eigentlich adjectivisch, dann mit vorgesetzter Partikel *E Tapu* (das Tapu) substantivisch gebraucht, bedeutet *heilig*, ferner *verboten, dem Banne unterworfen*[5]). Die Polynesier, unter ihnen vorzüglich die Neu-

4) Man kann wohl mit einiger Gewifsheit annehmen, dafs das Innere *Borneo's* den Malayischen Urstamm Oceaniens beherberge und dafs die Sprache der *Dayas* die Mutter der Polynesischen sey. Die *Malayische* Sprache, die verbreitetste von allen, ist auf der Insel Sumâdra heimisch. Sie hat *Sanskritische*, *Talingische* und *Arabische* Wörter aufgenommen. Das *Malayu*, so fliefsend und wohltönend, wie das Italienische, ist die Handels- und Geschäftssprache und *Dschawi* die Schriftsprache. Denn *Dschawi-Kawi* bedeutet einen *Javanischen Gelehrten*. Jedoch verdient wohl bemerkt zu werden, dafs die Polynesische Sprache nicht sowohl dem *Malayu*, als dem *Malecassu* gleicht, und das *Tonga*, das vielleicht sein polirtester Dialect ist, hat mehr Aehnlichkeit mit dem *Tagalischen*, als mit dem *Malayu*. Das *Malecassu*, welches die ganze Bevölkerung der Insel *Malecassar* (uneigentlich *Madagascar*) spricht, hat weder Declinationen, noch Geschlechtsbestimmungen, keinen Singular und Plural, nicht einmal eigentliche Substantive. Sie hat Partikeln, die man den Adjectiven, welche alsdann die Stelle der Substantive vertreten, vorsetzt, um die Grade der Vergleichung auszudrücken. Demnach heifst *E Koro* junger Knabe. Die Namen von Titeln oder Aemtern fangen gewöhnlich mit *on* oder *omp* an. Diese Sylbe wird dem Worte vorgesetzt, welches das Verbum von derselben Bedeutung bildet. Die Malecassischen Pronomina sind den unsern ähnlich. Diese Sprache hat ferner keine Conjugation; die Verba haben nicht Personalendungen, nicht Zeit-, Geschlechts- und Verbindungsformen. Statt derselben hat sie Partikeln, und um die Personen anzuzeigen, ist man immer genöthigt, die Pronomina mit den Verben zu verbinden. Siehe Forster's und Bougainville's Wörterbücher und die Sprachproben von Domeny de Rienzi.

5) *Tapu* lautet auf Borneo *Habu*, auf Java *Batta*, *Rutui* und bei den Formosanen *Kudus*, ist aber unter den übrigen Volksstämmen Polynesiens beibehalten. Siehe Dumont d'Urville (welcher als Capitain 1826—28 die Australischen Gewässer durchschifft und sich sehr grofse Verdienste um die Wissenschaften erworben hat, am 8. Mai dieses Jahres aber so kläglich auf der Versailler Eisenbahn umgekommen ist), *Voyage au pole sud et dans l'océanie*, Tom. I. Paris 1841.
Aehnliches findet sich im Alten Testamente, wo der *Bann* (wie Luther übersetzt) חֵרֶם (ἀνάθεμα) genannt wird und ein Gelübde bedeutet, d. h. eine unlösbare Art, Gott Etwas zu weihen und ihm zu Ehren gänzlich zu vernichten, 3 *Mos.* 27, 28 ff. Im Kriege traf er das Erbeutete, Gefangene, Städte und ganze Völker, 5 *Mos.* 2, 34. Wer an dem Verbannten sich vergriffen hatte, war des Todes schuldig, *Jos.* 6, 17. Verschieden davon war der Bann der *späteren Juden*, d. h. die feierliche Ausschliefsung eines Israeliten aus der Gemeinde oder von dem nähern Umgange mit Andern. Damit vergleiche man die *lex Horatia* bei den *Römern*, *Liv.* III. 55.: *Ut, qui tribunis plebis, aedilibus, judicibus, decemviris nocuisset, ejus caput Jovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret.* Aus dem spätern Judenthume, etwas vermischt mit Heidenthum (*interdictio aquae et ignis*), trat der Bann über in die Katholische Kirche. — Ueberhaupt ist das *Heiligen* und *Weihen* mit jeder Religion, die in Bezug auf ihren äufsern Cultus der Priester u. s. w. bedarf, unzertrennlich verbunden. Daher die Wörter ἱερός, *sacer*, *sanctus*, *sacrosanctus* in doppelter Bedeutung.

seeländer, sind nämlich fest überzeugt, dafs jedes Ding, gleich viel, ob lebendes Wesen oder leblos; über das ein Priester das *Tapu* verhängt hat, eben dadurch in der unmittelbaren Gewalt der Gottheit (des *Atua*) steht und jeder profanen Berührung entrückt ist. Wer einen Gegenstand, der unter solchem Banne liegt, mit verruchter Hand antastet, lade den Zorn des *Atua* auf sich, der ihn zur Strafe umkommen lasse, und nicht allein ihn, sondern jeden Verletzer des Tapu. Ohne Zweifel war der ursprüngliche Zweck dieses Bannes, den Zorn der Götter zu besänftigen und sie günstig zu stimmen. Darum unterzog man sich einer freiwilligen Entbehrung nach Maafsgabe der Gröfse der Beleidigung, oder des vermeintlichen Zorns des Gottes. Jedoch haben die Polynesier keine Ahnung von diesem moralischen Princip und sind daher blindlings der Herrschaft des Tapu unterworfen. Es genügt ihnen, zu wissen, dafs das Tapu dem *Atua* angenehm sey, und dieser Glaube unterhält bei ihnen die unbedingteste Ehrfurcht davor. Eine Menge Entbehrungen, die ihnen dadurch auf kürzere oder längere Zeit aufgelegt werden, sind die unvermeidlichen Folgen dieses grausamen Bannes. Auch mufs mancher Unschuldige das Leben darüber einbüfsen, wenn er sich aus Unwissenheit, oder von Noth gedrungen an dem tapuirten Gegenstande vergriffen hat.

Am öftersten beeilen sich die Eingebornen, den vermeintlichen Wirkungen des göttlichen Zornes vorzubeugen, indem sie den Schuldigen streng bestrafen. Gehört er zu einer vornehmen Volksclasse: so kann er seines Eigenthums, seines Ranges beraubt und in die untersten Reihen der Gesellschaft verstofsen werden. Ist er von niedrigem Stande oder gar Sklave: so ist oft blofs der Tod ein Sühnungsmittel für sein Verbrechen. Um die Rechtspflege mit der Ordnung des Tapu in Einklang zu bringen, beschlofs man in den Jahren, als Dumont d'Urville diese Inseln besuchte[6]), dafs Fremde, die das erste Mal dorthin kämen, einer Strafe nicht unterworfen, dafs ihnen aber bei einer zweiten Anwesenheit in Oceanien Verstöfse gegen die heiligen Gebräuche nicht mehr nachgesehen werden sollten.

Eine unbedeutende Kleinigkeit reicht hin, das Tapu über einen Gegenstand zu verhängen. Erweckt das Wort eines *Ariki* (Priesters), ein Traum, eine unwillkürliche Ahnung u. s. w. in der Seele des Polynesiers den Gedanken, dafs der *Atua* zürne: so verhängt er auch schon das Tapu

---

6) 1837—1840.

über sein Haus, über seine Felder, seine Pirogue, d. h. er beraubt sich des Gebrauchs aller dieser Gegenstände, in so grofse Verlegenheit und Noth er auch durch diese Entbehrung gerathen mag.

Bald ist das *Tapu* uneingeschränkt und gilt für Jedermann. Dann darf Niemand, ohne sich der schwersten Strafe auszusetzen, dem tapuirten Gegenstande nahen. Bald wird das *Tapu* nur beziehungsweise angewendet und geht daher eine oder mehrere Personen an. So war, wie berichtet wird, einmal *allen* Frauen bei Todesstrafe verboten, Schweinefleisch, Bananen und Cocusnüsse zu essen, sich des von Männern angezündeten Feuers zu bedienen und den Ort zu betreten, wo diese afsen. Ingleichen war ein Vornehmer einmal so durch und durch tapuirt, dafs ihn Niemand bei Tage sehen durfte und dafs Jeder ohne Gnade des Todes war, der es gewagt hätte, ihn anzusehen, und wäre diefs auch nur zufällig geschehen. Der Einflufs des Tapu erstreckt sich so weit, dafs, wer sich persönlich darunter befindet, von allem Verkehre mit seinen Landsleuten ausgeschlossen ist und sich nicht einmal seiner Hände bedienen darf, um Nahrung zu sich zu nehmen. Gehört er zu der vornehmern Classe: so werden ihm einer oder mehrere Diener zur Bedienung gestattet, die nun gleichfalls an seiner Abgeschlossenheit Theil nehmen. Ist er dagegen aus der niedern Volksclasse: so mufs er, gleich den Thieren des Feldes, die Nahrung mit dem Munde zu sich nehmen.

Je bedeutender aber die Person ist, von welcher das Tapu verhängt wird, um so feierlicher und wirksamer ist es. Der Mann aus dem Volke ist allen Tapu's der verschiedenen Stammhäupter unterworfen, kann aber nur sich selbst mit dem Tapu belegen. Der *Rangatira* (Häuptling in der Neuseeländischen Sprache) dagegen kann alle ihm unmittelbar Untergebene tapuiren, und der ganze Stamm genehmigt blindlings die von dem *Rangatira-rahi* (obersten Häuptling) ausgesprochenen Tapu's. Man mufs gestehen, dafs sonach das *Tapu* als eine Art *Veto* von unbegrenzter Ausdehnung erscheint, gestützt durch den schrecklichsten Aberglauben und wiederum kräftig fördernd und haltend den überhaupt in Polynesien tief gewurzelten weltlichen und geistlichen Despotismus. Ohnehin macht in diesem Theile Oceaniens der Adel eine besondere Kaste aus, deren Stolz kleinlich, daher unerträglich ist und die das Volk in schwer begreiflicher Knechtschaft festhält. Wohl kaum waren in den finstern Jahrhunderten des Mittelalters die geistlichen Blitze des Vaticans von gerin-

gerem Einflusse auf die eingeschüchterten Gewissen der Christen, und den Befehlen der Römischen Bischöfe wurde schwerlich schnellerer Gehorsam geleistet, als dem *Tapu* in Polynesien, vorzüglich auf Neuseeland. Ohne positive Gesetze zur Bekräftigung ihrer Macht und ohne directe Mittel zur Vollziehung ihrer Gebote, haben die *Rangatira's* keine andere Gewährschaft, als das *Tapu*. Fürchtet ein Häuptling, es möchte wegen Unmäfsigkeit Mangel an solchen Lebensmitteln eintreten, die besonders gern genossen werden: so verhängt er auf so lange Zeit, als ihm passend scheint, über diese Gegenstände das Tapu. Will er lästige und feindlich gesinnte Nachbarn von seinem Hause und Eigenthum fern halten: so tapuirt er dasselbe. Wünscht er sich des Alleinhandels mit einem Europäischen auf seinem Gebiete vor Anker liegenden Schiffe zu versichern: so weist er durch ein theilweises Tapu alle diejenigen zurück, mit denen er den Gewinn nicht theilen will. Ist er mit dem Schiffscapitän unzufrieden und will er ihm keine Lebensmittel und Erfrischungen zukommen lassen: so wird allen Stammgenossen der Zugang zu dem Schiffe untersagt. Kurz, mittels eines geschickten Gebrauchs dieser Viel vermögenden Zauberwaffe kann ein Häuptling seine Unterthanen zu dem drückendsten Gehorsam zwingen. Natürlich sind die *Rangatira's* und *Ariki's* stets im Einverständnisse, um dadurch dem *Tapu* seine ganze Unverletzlichkeit zu sichern.

Das *Tapu* ist meist nur *temporär*. Gewisse Worte und Formen bestimmen seine Wirksamkeit, hemmen seine Kraft und beschränken seine Dauer. Ungeachtet aller Nachforschungen der Europäer werden die dabei üblichen Cerimonieen doch so geheim gehalten, dafs sie bis jetzt noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt erscheinen. Nur so Viel ist ausgemittelt, dafs, um die Wirksamkeit des Tapu aufzuheben, es darauf ankommt, dafs man die zuvor weiter ausgebreitete geheime Kraft auf einen einzelnen Gegenstand, z. B. einen Stein, eine Patate (tropische Frucht süfsen Geschmacks), ein Stück Holz, zusammendrängt und sofort diesen Gegenstand an einem gegen jede Berührung von Seiten der Menschen geschützten Orte verbirgt.

Gewisse Dinge sind *an sich*[7] geheiligt (tapuirt): so

---

7) Aehnliches findet sich bei den *Hebräern*. Die *Erstgeburt* (בְּכוֹרָה) von Menschen und Thieren war dem Jehovah geheiligt, 2 *Mos.* 13,2. 15. 4 *Mos.* 8, 17. (Rosenmüller, *das alte und neue Morgenland*, I. 305.) *Luc.* 2, 23. Eben so waren dem Jehovah geweiht die Erstlinge von allen Früchten des Landes, 2 *Mos.* 23, 19.

der Leib des Verstorbenen, besonders solcher Personen, die unter den Polynesiern durch Geburt oder Rang sich auszeichnen. An dem Menschen ist vorzüglich der Kopf und also auch das Haar auf demselbigen *tapu*. Darum sind alle Polynesier jedes Mal in grofser Verlegenheit, wenn sie sich das Haar abschneiden lassen. Schon die abgeschnittenen Haare dürfen nicht an einem Orte gelassen werden, wo man darüber gehen könnte, und die geschorne Person bleibt mehrere Tage tapuirt und darf ihre Speise nicht mit den Händen anrühren [8]). An sich tapuirt sind auch die Pflanzungen süfser Pataten oder Kumaros, und es sind Wächter aufgestellt, die während einer gewissen Zeit ihres Wachsthums Jeden, wer es auch sey, entfernen. Stets begleiten grofse Feierlichkeiten den Anbau und die Ernte dieser kostbaren Pflanzen. Eben so zieht das *Moko* oder Tatuiren ein dreitägiges Tapu nach sich. Aus demselben Grunde dulden die Polynesier keine Art von Lebensmitteln in ihren Hütten, am wenigsten die Ausbeute von lebenden Geschöpfen, wie Fleisch, Fisch, Austern u. s. w. Denn sobald ihr Kopf, nur im Vorbeigehen, unter einem dieser Gegenstände sich befinde: so könne, wie sie sich einbilden, daraus für sie ein grofses Unglück entstehen. So halten sie es auch für ein Verbrechen, da Feuer anzuzünden, wo Lebensmittel aufbewahrt sind. Und ein Häuptling darf sich nicht an demselben Feuer wärmen mit einem Manne niederer Geburt, darf sogar sein Feuer nicht an dem Feuer des Andern anzünden. Wer irgend eine dieser Vorschriften verletzt, hat den gröfsten Zorn des *Atua* zu fürchten. Kranke, die, wie man glaubt, tödtlich darnieder liegen, Frauen, die ihrer Entbindung nahe sind, werden unter den Zwang des *Tapu* gestellt. Solche Personen werden unter offene Schuppen (Scheunen) in freier Luft verwiesen, von aller Gemeinschaft mit ihren Verwandten und Freunden ausgeschlossen, des Genusses gewisser Speisen beraubt und bisweilen auch zum gänzlichen Fasten auf mehrere Tage verurtheilt.

---

8) Vergleichbar damit in mancher Hinsicht sind die Religionsbegriffe der *Hebräer* von *rein* (טָהוֹר) und *unrein* (טָמֵא), wie solche im Mosaischen Gesetze über Levitische Verunreinigungen vorkommen. Vgl. Winers *Bibl. Realwörterbuch* unter dem Artikel *Reinigkeit*. Auch können einigermafsen hierher gezogen werden die Ansichten der Hebräer über die *Gelübde* (נְדָרִים), namentlich über die *Ablobungen*, welche jedoch bei allen Völkern des Alterthums seit den frühesten Zeiten gewöhnlich waren. Hom. *Il.* 6, 305 ff. *Odyss.* 3, 382 ff. (Ever. Feith, *Antiqq. Hom.* 46.) Livius 22, 9. *Mischna Surenhus.* III. 104. V. 192. Reland, *Antiqq. sacr.* 3, 10.

Man unterzieht sich der Befolgung dieser Vorschriften sehr gewissenhaft, weil man glaubt, dafs die mindeste Verletzung derselben augenblicklich den Tod herbeiführen werde. Nur den *Ariki's* und *Tohunga's* (Propheten) ist der Zutritt zu den tapuirten Hütten oder Kranken gestattet, Fremden und Einheimischen dagegen verboten. Der Priester bestimmt gewöhnlich den Sitz der Krankheit und giebt z. B. bei einem gastrischen Fieber folgende Symptome an. „Der *Atua* hat sich unter der Gestalt einer Eidechse in dem Magen des Kranken festgesetzt und ist so eben beschäftigt, dessen Eingeweide zu verzehren. Ist diefs geschehen, so mufs der Patient sterben (*maté-mac*).“ Ein Priester ist in den gefährlichsten Augenblicken stets um die leidende Person, sorgt für pünctliche Beobachtung aller unter solchen Umständen erforderlichen Cerimonieen und erlaubt nicht, dafs Etwas ohne seine Vermittelung geschieht. Alle Geräthschaften, die einer Person während ihrer Krankheit dienen, sind tapuirt und können zu Nichts in der Welt mehr gebraucht werden; entweder werden sie zerbrochen oder bei der Leiche niedergelegt.

Man legt sich aber auch mitunter selbst das *Tapu* auf, vorzüglich dann, wenn eine geliebte Person auf lange Zeit verreist, um so den Segen der Götter auf sie herabzuflehen, indem man mit dem Fasten immerwährende Gebetsübungen verbindet. Diefs stimmt völlig überein mit *den Gelübden* in der Römisch-Katholischen Kirche. — Wenn ein Polynesischer Volksstamm einen Krieg unternimmt: so tapuirt sich eine Priesterin. Sie enthält sich zwei Tage aller Nahrung, am dritten vollzieht sie die üblichen Cerimonieen, durch welche die Waffen des Stammes unter göttliche Obhut gestellt werden sollen. Es giebt Jahreszeiten und Umstände, wo jeder Fisch, den man fängt, *tapu* ist, insonderheit, wenn es sich um Sammlung von Vorräthen für den Winter handelt. Hier zeigt sich wieder der politische Zweck, welcher der Einführung der Fasten und der Selbstauflegung ähnlicher Entbehrungen in Europa und in Asien schon in den frühesten Zeiten vorschwebte. — Mittels des *Tapu* schliefsen die Neuseeländer einen unverbrüchlichen Handel. Ist nämlich ihre Wahl auf einen Gegenstand gefallen, den sie nicht sogleich bezahlen können: so knüpfen sie einen Faden an und sprechen dazu das Wort *Tapu* aus. Man darf darauf rechnen, dafs sie die Waare holen werden, sobald sie das dafür geltende Tauschmittel auftreiben können.

Sonach spielt das *Tapu* die wichtigste Rolle im Leben des Neuseeländers und kann mit Recht sowohl eine reli-

giöse als auch eine politische Einrichtung genannt werden. Sie hat viel Aehnlichkeit mit dem im neunten und zehnten Jahrhunderte in England und Frankreich aufgekommenen Gebrauche, zufolge dessen die mit geringerer Macht versehenen Grundbesitzer oder Herren ihre Güter, um diese gegen ihre mächtigen Nachbarn zu schützen, unter den Schutz Gottes (der Kirche) stellten, indem sie Vasallen der Kirche wurden. Zwar hat das *Tapu* auf Neuseeland nicht gerade eine allumfassende Wirksamkeit: es leistet aber doch, wie aus dem bereits Angeführten erhellen wird, in mehrfacher Beziehung nicht geringe Dienste. Ganz natürlich ist es, dafs die Priester, die durch die Ausübung des Tapu einen grofsen Einflufs besitzen, denselben auch zur Erweiterung ihrer Macht und Vorzüge geschickt zu benutzen wissen. Sie sind es auch, die über Krieg und Frieden entscheiden, die Gefangenen nach dem Siege oder die Verurtheilten bei religiösen Feierlichkeiten opfern und, während sie ungesehen von der Menge die besten Stücke Fleisch verzehren, bestimmen, ob der *Atua* befriedigt sey, oder nicht. Hinreichend jedoch wäre dieser Einflufs der Priester noch nicht, wenn nicht die meisten der angesehensten Häuptlinge sie unterstützten und gleiche Rechte hätten, ja selbst den geheiligten Titel der *Ariki's* führten. Indem sie so das Tapu zu ihrer Verfügung haben, setzen sie sich in Achtung bei den übrigen *Rangatira's*, die sich vor ihnen fürchten, weil sie bald die unruhigsten unter ihnen mit einer Art Excommunication belegen, bald auf unbestimmte Zeit den Fischfang oder den Gebrauch der unentbehrlichsten Lebensmittel verbieten, bald den Tauschhandel mit den Europäern untersagen.

Die Reinigung eines Tapuirten erfolgt auf nachstehende Weise. Der Tapuirte nimmt auf einem Grabe oder irgend einem geweihten Orte ein Stück Holz, welches nun den Namen *Popoa* erhält. Dieses legt er vor dem *Ariki* feierlich auf den Boden, welcher ihm nun eine Handvoll Pataten reicht. Der Tapuirte nimmt eine davon, bringt sie in Berührung mit dem *Popoa* und läfst sie 8 bis 10 Minuten dabei liegen, wodurch sie *tapu* wird. Sodann nimmt er sie wieder, bricht ein Stück davon ab und wirft es ehrfurchtsvoll hinter sich. Diefs bezeichnet die Speise für den *Atua* oder den Geist des Verstorbenen. Den Ueberrest steckt er dem Priester in den Mund, der ihn verschlingen mufs, ohne die Hände dazu zu gebrauchen. Sobald die Pataten durch die Berührung mit dem *Popoa* *tapu* geworden sind, wird dieses wieder aufgehoben, in den Mund des *Ariki* gelegt, sogleich aber wieder daraus

weggenommen und an einen Ort geworfen, wo es Niemanden in die Hände fallen kann. Auch die zweite Patate darf der *Ariki* nicht in die Hände nehmen, sondern er muſs sie sich in den Mund stecken lassen. Endlich nimmt er selbst den Ueberrest und verzehrt ihn. Nun wird der Tapuirte wieder frei und kann ohne Gefahr mit seinen Freunden und Verwandten wieder umgehen.

---

3. Beitrag zur Mythologie und Theologie Neuseelands.

Wie überhaupt in Oceanien, so finden sich auch in Polynesien und eben so in Neuseeland Mythen oder bildliche Darstellungen gewisser Ideen und Begriffe. Da nun durchgängig der Grundinhalt der Mythen bei allen Völkern Philosophie ist, oder ein Versuch, das Entstehen und den Zusammenhang der Dinge zu erklären, mit einem Worte Kosmogonie, unkennbar durch eine personificirende Einkleidung, weil die ursprüngliche sehr einfache und nüchterne Weisheit nach späteren Ansichten umgebildet worden seyn mag: so hat man gleichfalls in Neuseeland eine Menge von Sinnbildern entdeckt, denen Ideen und Begriffe zum Grunde liegen, welche auf eine frühere Erforschung des Grundes und Zusammenhanges der Dinge hindeuten. Dahin gehören die Mythen von *Mauï-Mua* und *Mauï-Potiki*[9]), den zwei Hauptgöttern der Neuseeländer, welche Brüder gewesen seyn sollen und von denen der ältere den jüngern getödtet und verzehrt habe. Andern Angaben zufolge soll der erste Gott Neuseelands *Mauï-Rauga-Ranguï* heiſsen, welches *Schöpfer des Himmels*

---

9) Welchen Sinn diese Worte *in der Zusammensetzung* eigentlich haben, ist noch nicht entschieden; denn es kommt in der Neuseeländischen Sprache nicht selten vor, daſs Wörter in einer gewissen Zusammensetzung mit andern einen ganz andern Sinn geben, als wenn sie für sich selbst stehen. (Siehe Dumont d'Urville, *Voyage*, I. S. 212. Rendall, *Neuseeländische Grammatik*.) Daher man hier rein etymologisch nicht verfahren kann, um das verborgene Philosophem zu entdecken. Vielleicht liegt die kosmogonische Idee zum Grunde, die dem Worte *νύξ* beiwohnt, des *Sinkens* und *Fallens* nämlich, in Bezug auf den *Nebel* und im Gegensatze von dem *ἔρεβος*, welches *die verhüllende Düsterheit* anzeigt, so daſs diese Neuseeländischen Namen, so Viel ich aus ihrem Stamme zu errathen vermag, das einfache Philosophem enthalten können: *Die verhüllende Düsterheit wird sinkend durch die Klarheit und Heiterkeit der Luft besiegt.* Hieraus ergiebt sich, daſs diesen Personificationen eine der ältesten Philosophieen zum Grunde liegen mag, weil sie sich am nächsten an sinnliche Erscheinungen hält.

bedeutet und sonach den Benennungen *Zeus* und *Jupiter* (*Fervius*) entspricht, oder *die lebendige Kraft*, die das, was kommen soll, erzeugt. Auf ihn folgt *Tipoko*, der Herr des Todes, als zornig dargestellt und daher von den Menschen am meisten gefürchtet und durch Huldigungen verehrt. Sogleich nach diesem kommt *Towaki* (oder *Tauraki*), vielleicht richtiger *Tau-Wati* genannt und *das ehelich geborne Luftwehen* bezeichnend, ähnlich dem *Aeolus*, welches Wort abstammt von *ἄειν* und *ἔλλειν*[10]. *Tipoko* stimmt mit *Apollo* (dem *Necinus*) überein. Erst nach diesen drei Gottheiten sollen *Maui-Mua* und *Maui-Potiki* kommen. Das Geschäft des Ersteren war, die Erde zu bilden, so wie sie unter den Gewässern geblieben ist, und sie ganz fertig zu halten, um vermittelst eines Hakens, der sie an einem ungeheuren Felsen befestigt hielt, auf die Oberfläche gezogen zu werden. So zubereitet empfing sie *Maui-Potiki* aus den Händen seines Bruders, zog sie auf die Oberfläche des Wassers und gab ihr die Gestalt, welche sie jetzt noch hat. Ueberdiefs zeigt *Maui-Potiki*, wahrscheinlich in Folge einer zweiten Umgestaltung der Neuseeländischen Mythologie, *die erhaltende* und daher *das Uebel verscheuchende Naturkraft* an, im Gegensatze des *Tipoko*, *welcher* allein *das Leben vernichten kann*. Daraus geht hinlänglich hervor, dafs der Name *Maui* unter den Neuseeländern von grofser Bedeutung und Viel umfassend ist. Einige *Tohonga's* (Gelehrte) behaupten sogar, er sey, wie Atlas, der Träger der Erde und seine Bewegungen verursachen die Erdbeben.

Da noch zu wenig Kenntnifs von der Mythologie der Neuseeländer vorhanden ist, weil sie selbst gröfstentheils der Civilisation entbehren und auch ihre Sprache der angestrengtesten Forschung immer noch widerstanden hat: so mufs man sich mit unvollkommenen Mittheilungen behelfen und mit eines innern Zusammenhanges vor der Hand entbehrenden Bruchstücken begnügen, von denen jedoch einige Berücksichtigung verdienen.

Heko-Toro, der Gott der Reize und Bezauberungen, verlor einst seine Frau (*Wahiné*). Er suchte sie vergeblich an mehrern Orten und fand sie endlich erst auf Neuseeland wieder. Um nun mit seiner Gattin wieder in die himmlische Wohnung zu gelangen, setzte er sich in eine Pirogue, welche an beiden Enden am Himmel aufgehängt war.

---

10) Bei heftigen Windstöfsen, welche die Piroguen erleiden, sagen die Eingebornen: der Gott sey *nui nui kadidi*, grofs grofs im Zorne, d. h. sehr bös auf Jemanden.

Anlangend die Anthropogonie, so herrscht in Neuseeland, wenn die Berichte darüber gegründet sind, der Glaube, der erste Mensch (*Tanata*) sey von den drei *Maui's* gemeinschaftlich erschaffen worden, und der erste derselben habe daran den gröfsten Antheil gehabt. Der Leib des *Tanata* stamme ursprünglich aus Erde, gebildet und belebt durch göttlichen Hauch von den *Maui's*, und das erste Weib (*Wahiné*) sey aus einer Rippe des Mannes geschaffen [11]).

Ueber das Wesen ihrer Götter oder des *Atua* überhaupt erklären sich die Neuseeländer so, dafs sie dieselben *unsterbliche Schatten* nennen und sie mit einem

11) Uebereinstimmend ist diefs mit 1 *Mos.* 2, 7. (Trefflich interpretirt diesen Mythus *Pred. Sal.* 12, 7., nach Inhalt und Zweck.) Schon die Sprache giebt es zu erkennen durch אָדָם und אֲדָמָה, *homo* und *humus*. Aehnliche Lösungen desselben Problems finden sich im Mythenkreise vieler alten Völker; denn die Ahnung der Göttlichkeit des Menschen hat vielfach ihre Speculation beschäftigt. So der göttliche Blutstropfen des *Bel*, den die Götter mit Erde umhüllten, um Menschen daraus zu bilden, bei den *Babyloniern*, der Weltgeist im *Indischen*, der in den Menschenleib eindringt (vgl. v. Bohlen, *das alte Indien*, I. S. 165), ähnlich, wie *Ormuzd* den Urmenschen bildet, einen Leib, aus Feuer, Wasser, Luft und Erde gemischt, dem er eine unsterbliche Seele hinzufügt. Dazu kommt die allbekannte Dichtung von *Prometheus* u. s. w. Allen diesen Mythen, die gewifs nicht durch ein Verwandtschaftsband zusammengehalten werden, liegt unverkennbar das gemeinsame Streben zum Grunde, die Zweiheit des menschlichen Wesens zu begreifen und auf ihre Quelle zurückzuführen. Daran knüpft sich der andere Mythus von der Erschaffung des Weibes, welcher den Zauber der Gattenliebe zu erklären sucht, 1 *Mos.* 2, 21 ff. So lassen die Grönländer das Weib aus dem Daumen des Mannes entstanden seyn (Pustkuchen, *die Urgeschichte der Menschheit*, Lemgo, 1821, S. 212). Ueber die vergleichende Zusammenstellung der Mythen bei den Völkern alter und neuerer Zeit siehe K. Theod. Johannsen, *die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer* (Altona, 1833), Heinr. Fr. Link, *die Urwelt und das Alterthum*, Th. I (Berlin, 1820) Abschn. 7., und Joh. Jac. Wagner, *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt* (Frankfurt am Main, 1808.). Uebrigens scheint so Viel gewifs, dafs, so grofs auch immer die Verschiedenheit der kosmogonischen und geogonischen Theorieen seyn mag, „es sich doch nicht verkennen läfst, dafs es dieselben Grundtöne sind, welche unter den verschiedensten Harmonien vom Ganges bis zum Nil erklingen, ja selbst noch in den ältesten Philosophemen des Abendlandes wiederhallen. Solch eine Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein, und es reicht schwerlich wohl hin, dieselbe durch eine gleichförmige Entwickelung aus einer allgemeinen Grundlage zu erklären, welche in der Natur der Welt und des Geistes gegeben sei. Vielmehr dürften wir darin Spuren der wandernden Ursage erkennen, welche, ihrer Natur nach wandelbar, mannigfach in den Jahrhunderten ihre Gestalt geändert hat, um sich dem Ideenkreise des bestimmten Volks anzupassen und dessen Nationalität zu entsprechen." Siehe Tuch, *Kommentar über die Genesis* (Halle, 1838), S. 5 f.

allmächtigen Hauche vergleichen, jedoch auch behaupten, der *Atua* erscheine manchmal in einer materiellen Gestalt und kündige sich am häufigsten durch ein tiefes und dumpfes Pfeifen an, wenigstens offenbare so seine Annäherung der Gott *Kai-Para*, und der *Atua* verursache das Rollen des Donners unter der Gestalt eines ungeheuren Fisches, zufolge der Priestersage. Daher bitten sie ihn auch, sobald ein Gewitter sich naht, oder die Vulcane auf ihrer Insel toben, ihnen und ihren Freunden nichts Böses zu thun. Eben von diesen vulcanischen Ausbrüchen mag dieser Glaube seinen Ursprung haben, besonders auf *Pukia-i-Wakadi*, einer Insel, welche ihrer geographischen Lage nach zu Neuseeland gehört und mitten im Wasser liegt. Der Name der nördlichen Insel *Ikana-Maui* (Fisch des *Maui*) scheint auf die Existenz des riesenhaften Fisches Bezug zu haben[12].

Aufser den bereits angeführten Hauptgöttern nehmen die Neuseeländer noch mehrere *Untergötter* an, die alle den Namen *Atua* führen. Sie halten dafür, es bestehe, wie unter den Menschen, so unter den Göttern eine genaue Rangordnung. Sie bilden jedoch ihre Götter nie in Stein oder in Holz ab, und die wirklich abscheulichen Zerrbilder, welche man in ihren Händen, oder an den Thüren ihrer Hütten und an den Gräbern sieht, sind nur Sinnbilder und mystische Zeichen, die man nicht als eigentliche Götzenbilder betrachten darf.

Mit dem Glauben aber, dafs die Untergötter eine materielle Gestalt annehmen können, steht die Ueberzeugung von der möglichen *Vergötterung ihrer verstorbenen Häuptlinge*, die sie auch wie Götter verehren, in Verbindung. Daher ist auch ihr Himmel mit verstorbenen Neuseeländern bevölkert und in den Plejaden erblicken sie sieben ihrer ehemaligen Landsleute, die sich an diesem Theile des Himmels niedergelassen. Jeder Stern stelle eines ih-

---

12) Uebereinstimmendes mit diesem Mythus findet sich in der *Snorra-Edda, ásamt Skaldu og thærmed fylgjandi ritgjördum, utgefin af R. Kr. Rask* (Stockholm, 1818. 8.), Cap. 3 S. 32. *Loke* (der Gott des Bösen) zeugte mit *Angerbode*, einer Riesin aus *Jötunheim*, drei Kinder: den *Fenris-úlfr* (den Fenris-Wolf), den *Midgard-sormr* (den Midgards-Drachen *Jormungand*) und die *Hel*. Den *Midgards-Drachen* warf er ins tiefe Meer, wo er alle Länder mit seinem Schwanze umschlingt; die *Hel* schleuderte er nach *Niflheim*. — In denselben Mythenkreis könnte man einigermafsen auch die Erzählungen der *Griechischen* Dichter und Mythographen von den hundertarmigen Riesen *Kottos*, *Briareus* und *Gyges* mitziehen und damit den *Cerberus* als Personification des Kraters in Verbindung bringen.

rer Augen dar, als den einzigen nunmehr noch sichtbaren Theil ihres Wesens. Um mit diesen Vergötterten in fortdauernder Verbindung zu bleiben, bringen die Neuseeländer, vorzüglich während des Sommers, ganze Nächte mit Betrachtung des gestirnten Himmels und seiner Bewegungen zu und erwarten geduldig den Augenblick, in welchem dieser oder jener Stern am Himmel erscheinen soll. Erscheint ihnen nun der Stern nicht in dem Augenblicke, wo sie ihn erwarten: so werden sie unruhig über sein Ausbleiben und befragen die Priester über die Traditionen, welche sich in Bezug auf diesen Punct unter ihnen fortpflanzen. Jedem Sterne haben sie einen besondern Namen gegeben, der an die alten Mythen erinnert, die bei ihnen in grofsem Ansehen stehen.

Obschon die Neuseeländer einige Begriffe von dem immateriellen Wesen der Seele (*Waïdua*) haben und daher die *Unsterblichkeitslehre*, welche ihnen von den Missionaren gepredigt wird, bei ihnen Eingang zu finden scheint: so können sie doch die *Furcht vor dem Tode* nicht überwinden, weil die Entbehrungen und Qualen, welchen diese bedauernswerthen Menschen in Folge ihrer Ansichten von Gott und dem zukünftigen Leben unterworfen sind, zu grofs und zahlreich erscheinen, als dafs ihnen die Annäherung ihres Endes zur Freude gereichen sollte. Nach ihrer Annahme kommen alle Seelen der Neuseeländer im Augenblicke des Todes in eine Grotte am Nordcap, und von da steigen sie in das Meer hinab, um in die andere Welt zu gelangen. Auf das Grab des Todten werden Lebensmittel zur Nahrung für seine Seele niedergelegt, die sie geniefsen soll auf ihrer Wanderung zum Nordcap. Den Körper bewahren sie drei Tage lang auf, weil sie glauben, die Seele verlasse ihre sterbliche Hülle erst drei Tage nach dem Tode. In der Erde bleibt der Leichnam nur so lange, bis die Fäulnifs so weit vorgerückt ist, dafs man das Fleisch leicht von den Knochen ablösen kann. Oft nach einem Zeitraume von drei bis sechs Monaten geht man alsdann zum Grabe, nimmt die Knochen heraus, reinigt sie sorgfältig unter gewissen Cerimonieen und bringt sie endlich in das Familienbegräbnifs, eine natürliche Grotte oder Höhle, wo sie auf kleinen zwei oder drei Fufs über dem Boden erhabenen Terrassen ausgebreitet werden. Zufolge ihrer Begriffe von dem *Wesen der Seele*, wofür ihnen das Athmen das fühlbare Sinnbild ist, läfst sich leicht denken, dafs ein Neuseeländer keine gröfsere Schmach seinem Feinde anthun zu können glaubt, als wenn er ihn tödtet und dann sein Fleisch verzehrt, weil

er auf diese Art nicht nur den Körper, sondern auch den geistigen Theil desselben zerstört und seinem eigenen *Waidua* einen Zuwachs verschafft. Denn er ist der Meinung, dafs er die guten Eigenschaften eines Feindes erbe, wenn er gewisse Theile seines Leibes verzehren kann. Ueberglücklich ist der *Rangatira*, welcher das Gehirn und die Augen seines Feindes verzehren kann; er eignet sich dadurch seine Kraft und seinen Muth zu und erlangt somit die Gewifsheit, dafs sein Geist in der andern Welt ihn nicht quälen wird [13]).

Merkwürdig, aber noch nicht völlig erklärt ist eine feierliche *Ode*, *Pike* genannt [14]), welche von dem Kriegerchor, bald vor, bald nach der Schlacht, immer um das Feuer, welches das Mahl des Gottes *Kai-Atua* verzehrt, bei allen Opfern und Leichenfeierlichkeiten mit hoher Begeisterung gesungen wird. Man kann sie den einzigen religiösen Gesang der Neuseeländer und ihren Inhalt die ganze Grundlage ihres religiösen Glaubens nennen. So Viel die Forschung erlaubt, hat man Folgendes in ihr entdeckt. Die Ode besteht aus fünf abgesonderten Theilen. Der erste handelt von der Art, wie *Atua* den Menschen vernichtet hat und wie er nun durch diese Handlung ihn mit sich vereinigt. Dann folgen Klagen über die Vernichtung des Körpers. Nun geht es zum wahren Opfer über, zu dem Weihrauch, der Nahrung, die dem *Atua* dargebracht wird. Nach Neuseeländischen Begriffen ist dieser Weihrauch stets der Athem, der Lebenshauch, die Seele. Hierauf schliefsen sich Ermahnungen an die Verwandten und Freunde des Verstor-

---

13) Auch der Hebräer fand die *belebende Kraft* zuerst in *dem Athmen*, nach der Wahrnehmung, dafs mit dem Stillstehen des Athems auch das Leben schwindet. Daher wurden Ausdrücke, welche ursprünglich *das Hauchen* bedeuten, übergetragen auf den Begriff der Seele. So נֶפֶשׁ von נָפַשׁ, רוּחַ, *animus* von ἄνεμος. *Ezech.* 10, 17. *Zachar.* 5, 9. נְשָׁמָה *Sprüch.* 20, 27. Auch bildet sich bei den Hebräern die Vorstellung, *dafs die Lebenskraft oder Seele ihren Sitz in den flüssigen Theilen des Körpers, zumal im Blute habe*, weil man in dem Beweglichen das Lebensprinzip fand. 1 *Mos.* 9, 4. 5 *Mos.* 12, 23. vgl. *Psalm* 32, 4. Dieselbe Vorstellung findet sich auch bei mehrern alten Philosophen und Aerzten. Vgl. Sprengel, *Beiträge zur Gesch. der Medicin*, Bd. 1 St. 3 S. 202 ff. Wie verschieden jedoch ist die Praxis, welche sich nach dieser Theorie bei den Hebräern und bei den Neuseeländern ausbildete!

14) Das Wort *Pi-he* besteht aus zwei Worten: *pi*, welches *anhängen*, *verbinden*, und *he*, welches *gewaltsame Trennung* anzeigt. Daher bedeutet die Zusammensetzung dieser Worte: *gewaltsame Trennung des Verbundenen*, und bezieht sich also auf das menschliche Lebensende, den Tod, den Zeitpunct, wo sich Seele und Leib mit Gewalt von einander trennen.

benen an, Aufforderungen, seinen Tod zu rächen und sein Andenken zu ehren (*Kia-udu*, d. h. mache ihn ruhmvoll). Mit Klagen und Tröstungen an die Familie über den Verlust eines ihrer Glieder endigt sich der Gesang.

---

4. Religiöse Gebräuche.

In Bezug auf den Gottesdienst, der von *Ariki's* (auch *Tahe-Tohonga*, Männer gelehrt, genannt) und ihren Frauen (*Wahiné-Ariki* oder *Wahiné-Tohonga*) geleitet wird, ist zu bemerken, daſs in jedem Dorfe (*Pa*) sich eine Hütte befindet, gröſser, als alle übrige, und *Haus Gottes* (*Ware-Atua*) heiſst, wohin die heilige Speise (*a-o-Kaitu*) gebracht und wo Gebete verrichtet werden. Gewöhnlich werden die religiösen Cerimonieen von den *Ariki's* verrichtet, die öffentlich mit lauter Stimme den *Atua* anrufen, nach gehabten Träumen, worin sie Gottes Stimme finden, den göttlichen Willen erklären und überhaupt alle Angelegenheiten in Neuseeland leiten und regeln. Eine besondere Feierlichkeit (*Karakia-Tanga* genannt) findet Statt, ehe man einen Krieg beginnt, welche in der Befragung des *Oaï-Dia* (heiligen Geistes) durch die Priester besteht.

Mit den neugebornen Kindern wird eine Art *Taufe* vorgenommen unter folgenden Gebräuchen. Fünf Tage nach der Geburt des Kindes legt es die Mutter in Gegenwart ihrer Verwandten auf eine Matte nieder, welche auf zwei Haufen Holz oder Sand liegt. Die Frauen umstehen das Kind in einem Kreise, tauchen, eine nach der andern, einen Zweig in ein mit Wasser gefülltes Gefäſs und besprengen die Stirn des Kindes damit. Während des Besprengens betet der *Ariki* ein Gebet und giebt dem Neugebornen einen Namen, welcher eine heilige Sache ist und gewissermaſsen einen Theil dessen ausmacht, der ihn trägt. Wird mit der Zeit der Name verändert, um das Andenken an eine merkwürdige Begebenheit oder eine Heldenthat zu verewigen: so erneuert man die Taufe, und bei der erstern, wie bei der letztern spricht der *Ariki* nachstehendes Gebet:

Taku taaama,	Mein Kind,	Für das Leben.
I toï hia!	sey besprengt!	
Ki te parawa,	Wie der Wallfisch,	
Kia didi,	mag es im Zorne seyn,	
Kia nguihia!	mag es drohend seyn!	

Ko te tâmu *Nei Kani* *O Tu!*	Mag diesem Kinde die Nahrung gegeben werden vom Atua!	Für den Tod.
Ko tinga na, *Hia u owe!*	Mag es sich wohl befinden, zufrieden seyn!	Für das Leben.
Ka waka te ka, *Te Kani hia u we!*	Mag es seine Nahrung empfangen, wenn seine Gebeine aufgehoben seyn werden!	Für den Tod.

Demnach besteht dieses Gebet aus zwei Theilen, deren einer sich auf das irdische Leben und der andere sich auf das Leben nach dem Tode bezieht.

Uebrigens hält es sehr schwer, sich über die religiösen Meinungen und die Gebräuche dieses merkwürdigen Volkes zu unterrichten, da es gegen die Europäer (die es *Pakeka* nennt) sehr verschlossen ist. Wer darüber etwas Genaues erfahren will, mufs sich den Schein geben, als gehe er in die Meinungen der Neuseeländer ein und bewundere sie sogar. Denn sie sind sehr empfindlich und können auch selbst den leisesten Spott oder die Verachtung der Europäer nicht vertragen. Sie suchen daher durch Zurückhaltung und Schweigsamkeit sich alle Gefühle zu ersparen, wodurch ihre Eitelkeit verletzt werden könnte.

Ueber den Erfolg der Einführung des Christenthums in einem Theile Neuseelands seit 1808 erlaube ich mir bei nächster Gelegenheit Mittheilungen zu machen, wenn ich werde die nöthigen und schwierigen Vorarbeiten ganz beendiget haben.

IV.

Kirchengeschichtliche Miscellen.

Von

M. Christian Adolph Peschek,

erstem Diaconus in Zittau.

1.

Gleichzeitiger Bericht über Tetzels Verfahren zu Görlitz 1509, so wie über Luthers erstes Auftreten wider den Ablafs und das Papstthum.

Folgender Bericht ist aus der Feder eines *Katholiken*, des Bürgermeisters M. Johann Hafs zu Görlitz*), der sehr wichtige Görlitzer Annalen in zwei Büchern (von 1509—1521 und von da bis 1542) handschriftlich hinterlassen hat, welche die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften in den von ihr herauszugeben begonnenen *Scriptoribus rerum Lusaticarum* abdrucken zu lassen beabsichtiget. Der Verfasser war der Reformation Luthers abhold; darum erscheint sein Bericht über den Ablafskrämer um so unparteiischer. Folgendes sind seine eigenen Worte:

„*Anno nono post millesimum quingentesimum* ist alhir gestanden eine Rhomische gnade, durch die deutschen hern in Lifflandt, zu widerstandt der vngleubigen, aufbrecht vnd durch Johannem Tetzeln, einen monich predgersordens gefurt wurden. Was (war) seines leibes ein gros stark man, seiner sprach beredt vnd sehr kune (kühn), zimlich gelart vnd seines lebens also hyn (führte ein leichtsinniges Leben). Hat solche gratien durch deutsche Nation herdurch auffs geldt treulich geprediget, wie

---

*) Früher als Baccalaureus an der Schule zu Zwickau angestellt, ward er 1509 Syndicus und 1536 Bürgermeister zu Görlitz und starb den 15. April 1544 im 69. Lebensjahre.

du findest in meinen ersten Annal, vnd torstiglich (verwegen), das sich alle Werlt etwas dawiedir zureden, wie den die zeit die geistlikeit vnd der Babist geforcht (gefürchtet war), geschewet. Er were mehr, den die muttir gottis zuuergebung vnd zubehaldung der sunde; sobalde der pfennige ins becken geworffen vnd clünge, sobalde were die sele, dofür er geleget, gen Hymel; er were ein ketzirmeistir, alle, die wieder seine prediget vnd den ablas reditten, den wolde er die köppe abreifsen lassen vnd so blüttig in die helle verstofsen, die ketzer bornen (verbrennen) lassen, das der rauch vbir die mauern aufschlachen solde. Vnd der torstigen vnd vnzueifflich (unzweifelhaft) vncristlicher worte vnd meynung vbiraus viel, wie die sagen, die jnen mehr, den Ich, gehort haben. Das Volke vormanet, noch der predigitt jme zu folgen, vnd gesaget, jtzund wolde er vor seinen vatir u. s. w., itzund vor den vnd den vorstorben einlegen, were als den (alsdann) nicht not, sein mit vorbit weiter zugedenken, den er were nhumals der selikeit gewiefs. Also ist das Volke beweget, sunderlich die jnnigen (frommen, innigfrommen) matronen, vnd haben zum becken gefolget, eingeworffen vnd sich des ablas theilhaftig gemacht, sunderlich auch, das sie gnadebrieffe geloset, einen vmb j ort eines Rl. fl. (1/4 Gulden Rheinisch), wiewol er sie hienoch bas feyler (viel wohlfeiler) gegeben. Abir diesen brauch solde er gehabt haben, so das Volke nhu eingeleget, sey er zum becken gegangen vnd seine tasche fol geldis gestackt u. s. w."

„Solche furnemen bruder Tetzels vnd seine tortischen predigetten, das er so frech vnd vmbs gelds willen die Indulgentien auffgemützt (aufgemuthet), haben viel leuten vbil gefallen, dorumb sie auch bemerglich. darwieder geschrieben vnd geprediget, sunderlich ein schwartzer monich augustiner ordens zu Wittenberg, Martinus Luther gnant, ein vahst kuhner, khüner aber vnd viel gelarter monich, den Tetzel. Gleich der hat sich mit dem sturm, gewalt vnd vnuornunfft in die sachen geleget, wiewol erstlich mit einem schein des glimpfs zimlich geschrieben; so ime abir begegnet (widersprochen), ist er gereitzet vnd von tage zu tage vnsynniger wurden vnd angefangen zu sagen, zu predigen vnd zu schreiben: *Indulgentie sunt Romanorum nequitie*, vnd gefolget (in der Folge) nyemandis, der seines wegis nicht gewest, verschonet, den Babst mit allir seiner gewalt, geistlikeit vnd Ceremonien. also geschwinde (heftig, stark) angegriffen vnd geschmehet, das das Babsthumb mit allir seiner herlikeit vnd geistlichen Rechten, die er auch zu Wittenberg

offenlich verbrant, deutscher Nation ein vngehertir (unerhörter) spott vnd vermaledeyung ist wurden, hat allis wiedir seine lere vnd das euangelium sein müssen, so er offenlich geschrieben, das er alleine das euangelium, so von cristi leiden vnd der prediget der aposteln vndir der banke gelegen, herfur getzogen hette widerumb."

Mehr über Luther und die Reformation hat der Prediger Leopold Haupt zu Görlitz aus den Annalen von Hafs, unter der Ueberschrift: *Görlitz zur Zeit der Reformation,* im *Neuen Lausitzischen Magazin,* 19., neue Folge 6. Bd. Jahrg. 1841 Heft 1 und 2, abdrucken lassen, worauf wir Freunde der Kirchengeschichte verweisen.

2.

Fünf Actenstücke, die 1530 wegen Verheirathung erfolgte Absetzung des Lutherischen Predigers M. Franz Rothbart zu Görlitz betreffend.

Folgende fünf amtliche Schreiben befinden sich im Rathsarchive zu Görlitz. Der Reformator, den sie betreffen, ist M. Franz Rupertus oder Rothbart (*Aenobarbus*), der um 1480 zu Görlitz geboren war. Er ward als Pleban zu Sprottau angestellt, 1520 aber nach Görlitz als Pfarrer berufen. Weil er hier Luthern beipflichtete: so wurde er von dem Rathe 1523 entlassen. Zwar wurde er 1525 unter gewissen Bedingungen*), die er von Breslau aus stellte, wieder angenommen: allein 1530 erfolgte wegen seiner Verheirathung seine Absetzung. Er wandte sich nach Wittenberg und starb endlich, 90 Jahre alt und nach dreifacher Ehe, 1570 am 29. Februar als Jubelpriester zu Bunzlau in Schlesien.

a) „*An Herrn Magistrum Michaelem Arnolt, jetzund zur Zittau***).

Meine Herrn haben mir auferlegt, Ew. Würden zu erinnern der Rede, so ich zur Zeit mit Euch gehalten von wegen unsers Pfarrers, welcher ihr noch sonder Zweifel

---

*) Abgedruckt in Dietmanns *Oberlausitzischer Priesterschaft*, S. 147 f.

**) Siehe über ihn meine *Geschichte von Zittau*, I. 369. 393. 542. II. 871.

eingedenk seyd. Nun ist gestern, Montags (*Augusti* 29.), zugefallen, dafs er sich, ohne Wissen des Raths und über ihr mannichfaltig Bitten, im Stillen auf der Pfarr hat Annam, Simon Wolfs Tochter, träuen lassen, darum er doch zuvor vom Rath gebeten, solches nachzulassen und das Ende des Reichstags zu erwarten, das er doch alles verachtet, und also gestern vor die Aeltesten kommen und angezeiget, es wäre bei ihm also für gut angesehen, und hätte sich auch zuvor, und ehe der Stadtschreiber zu ihm gesandt und kommen, träuen lassen, wäre auch Willens, auf morgens, als auf heute, dem Rathe die Pfarr zu übergeben. Und dieweil dann Ein Rath vermerket, dafs seine Bitte nicht statt gehabt, und der Pfarrer auf seinem Vornehmen verharret, hat ihm der Rath das Beilager verboten; darauf der Pfarrer auf heute (*Augusti* 30. *die*) kommen und die Pfarr resignirt, wiewol ich Bericht gebeten, ihm die Pfarr und das Predigtamt weiter zu vergönnen, des der Rath beschwert gewesen. Und dieweil denn die Sachen, wie ich mich je besorget, also zufallen, bitten meine Herrn und ich für meine Person freundlich, Ew. Andacht wollen sich, auf Unkost, aufs eheste herab zu ihnen verfügen, helfen einrathen, wie man die Pfarr und den Predigtstuhl versorgen möchte, sich der Mühe nicht beschweren lassen und ja nicht aufsenbleiben. Das wird Ein Rath — so erbiete ich michs auch für meine Person — freundlich und willig verdienen. *Feria* III. *penultima Augusti* (1530). Johannes Hafs."

---

b) „*An den Herrn Landvogt, Herrn Zdisla Birck, Senatus Gorlicensis.*

Gnädiger Herr. Wie es mit unserm Pfarrer gelegen gewest, dafs ihme das Herz nach einem Weibe gehangen, haben Ew. Gnaden viel und ofte von unsern Geschickten Bericht empfangen. Und, in Besorge des, ist er auch von uns zu mehrmalen fürgenommen und güttlich vermahnet worden, wie auch sonderlich jüngst, am Tage *Assumtionis Mariae,* so wir sein Thun eigentlicher hinterkommen, sich des zu enthalten, und möchtens zugeben, was römisch-kaiserliche Majestät, königliche Majestät, unsere allergnedigste Herren, sammt aller grofsen Versammlung, Fürsten und Herren des heiligen Reichs, unsern genedigsten und gnedigen Herren, der Religion und dieser Sachen halben beschliefsen und vor christlich ansehen würden. Es ist aber bei ihme, wie wir gefunden, verächtlich gehalten,

so er gestern, Montags, *decollationis St. Johannis*, um die Zeit, wo die Thüre der Stadt geöffnet, ohne unser Wissen und Willen zugefahren und eine Jungfrau, eines Bürgers Tochter, ihme zu anträuen, aus der Stadt auf die Pfarre führen lassen. Darumb wir, so schierst wir das erfahren, unsern Stadtschreiber hinausgeschickt, freundlich bitten lassen, sich solches zu enthalten, mit Befehl, von Stund an aufs Rathhaus zu kommen. Aber nach Abscheide des Stadtschreibers hat er ihme die Jungfrau (wie er auf dem Rathhause bekannt) träuen und vermählen lassen, welches uns gar schwerlich zugefallen. Derwegen wir aus sitzendem Rathe um 20 *hora* zweene unsers Mittels auf die Pfarre geschickt, die Gäste von der Pfarre und die Jungfrau in ihres Vaters Haus, mit ernstem Verbote, sich des Beilagers zu enthalten, treiben lassen, auch auf heute *dato* seines Pfarr- und Predigtambtes, vor uns und dem sitzenden Rathe (*Augusti* 30. *die*), wiewohl mit seiner selbst Uebergebung, allenthalben entsetzt und benommen haben. Das wir, Ew. Gnaden klagende hiermit, nicht wissen zu verhalten, fleifsig bittende, königlicher Majestät und andern gnedigsten Herren solches unangezeigt nicht zu lassen, demüthiglich zuvor bitten, uns in deme gnädigst zu handhaben und zu rathen, so wir besorgen, dafs sich bei dem gemeinen Manne daraus ein merklicher Unwille und Ungehorsamb erfolgen werde, zum förderstem, dieweil wir mit keinem Prediger versorget. Und nachdeme wir aber vermerken, dafs in viel umbliegenden Städten die lutherische Lehre gleich die Priesterehe verhangen, viel Leute derselben mit Schwindigkeit fördern und nachgeben, unserm Pfarrer auch sonder Zweifel zu seinem Fürnehmen angehalten: so wir besorgen, weil uns diese Sachen so viel dester mehr bekümmern, so wir dadurch verachtet, ob wir das Evangelium anzunehmen wegerten. Jedoch weil wir wissen, dafs solch Beginnen königlicher Majestät und andern gnedigen Herren entgegen, und unsere Geschickten negst zu Prage von Ihrer königlichen Majestät gnädigsten mündlichen Befehl derhalben empfangen, die lutherische Faction zu meiden, hoffen wir, dafs wir in solcher Sache, zu unserm heiligen Glauben, nichts geirret und dafs das heilige römische Reich in die Mittel, durch die Gnade des heil. Geistes, treffen werde, dafs wir auch mit Ehren und Seligkeit diefs Thun überwinden werden. Das haben wir Ew. Gnaden, unserm gnädigen Herrn, nicht wissen zu bergen, dem wir in Demuth zu dienen ganz willig und geflissen. *Datum ultima Augusti* (1530)."

c) *„An Herrn Johannem Pomeranum, Doctorem, Pfarrern zu Wittenberg, Senatus Gorlicensis.*

Unsere freundlichen Dienste zuvorn. Hochgelahrter, achtbarer, würdiger Herr, besonder günstiger, guter Freund. Als sich unser Pfarrer, Magister Franciscus Rothbart, ehelichen beweibet, wiewohl wir ihn durch viel güttliche Reden ermahnet, das Ende jetziges Reichstages zu erwarten: seyn uns von königlicher Majestät schwere Commission zu Handen gestellet, wie hierinnen zu halten. Darauf wir uns gemelten unsers Pfarrers halben äufsern müssen, und also eines Pfarrers und Predigers mangeln. Darumb auch Zeigern, unsern Stadtschreiber, an Ew. Andacht abgefertiget, freundliches Fleifses bittende, günstlich zu verhelffen, damit wir mit einem guten Manne, zum Worte tüglich, versehen möchten werden. Soll ihme zu Unterhaltung seiner Mühe difs geschehen, daran er guten Gefallen tragen soll, auch um des Wortes und seiner Bitte willen, auch förderlich beweisen, als ihr (ihm?) denn zu thun schuldig. Wollen wir um dieselbe Ew. Andacht willig und gern verdienen. *Datum Sonnabends post Calixti,* 15. *Octobr.* 1530."

---

d) *„An den Herrn Landvogt, Herrn Zdislam Birck von der Daube, Senatus Gorlicensis.*

Ew. Gnaden Schreiben mit Bericht der Händel des Reichstages sambt andern Sachen, an Franz Schneidern und *Magistrum* Johann Hafs, unsere Rathsfreunde, gethan, haben wir empfangen und hören sehr gerne, dafs man nach gemeinem Concilio strebet, sondern Zweifel, der Allmächtige werde durch seinen Geist alle irrige Mifsglauben richtig und gläubig machen und schaffen, seiner Kirchen zu Trost und Seligkeit. — Unser alter (voriger) Pfarrer, der sich beweibet, ist vorlängst, sonderlich so wir ihme königlicher Majestät Commission, Willen und Schaffen fürgehalten, aus der Stadt mit dem Weibe nach Wittenberg gewichen, da er sich, wie wir nicht anders wissen, noch auf heut enthält. Hat also der Predigtstuhl etliche Wochen vaciret, mit grofser Ungeduld des Volkes, so lange, bis wir einen Prediger bekommen, der noch bei uns verharret. *Feria 2. infra festum* 1531."

---

e) *An den Rath zu Leipzig, Senatus Gorlicensis.*

Ew. Schreiben und Bitt von wegen M. Francisci Rothbarts, jetziger Tage am Predigtambte zu Bunzlau, nachdem derselbe bei uns eine Zeit lang am Kirchendienste gewesen, Euch aus freundlicher verwandtnifs vertrauter Weise zu berichten, wie sich genandter Prediger bei uns mit seiner Lehre und Predigt gehalten, und wie er von uns abgescheiden, und wollen Euch nichts bergen. Es ist gemeldter Franciscus Rothbart, zuvor und ehe die lutherische Lehre eingefallen, unser belehnter Pfarrer gewesen, wiewohl von Kunst und Lehre nichts Besonders; hat sich aber in Neuigkeit hart befleifsiget, dadurch er ihme den gemeinen Mann anhängig gemacht; doch dieselbige also und mit der Unbescheidenheit in seinem Predigtambte fürgetragen, dafs wir, der Rath und gemeine Stadt, in grofse Sorgfältigkeit und Fährlichkeit des Aufruhrs, wie es sich denn auch ereignet, gestanden haben. Derhalben er auch von uns geurlaubet und sich zu Brefslau, wiewohl nicht lange, aufgehalten hat, ist aber hernach, durch wunderliche Mittel und damit der gemeine Mann etwas gestillet, wiederumb bei uns zum Predigtambte einkommen, und endlich auch, dieweil er sich, wider unser aller gnädigen Obrigkeit Mandat, beweibet, wiederumb geurlaubet worden, dahin gen Bunzlau in Schlesien kommen und zu einem Pfarrer angenommen worden, da er sich noch auf heute enthältet, vielleicht aus Erfahrung anderer Geschicklichkeit seines Predigtambts, denn es bei uns gewest ist. Das wir Euch gutter, treulicher Meinung zu erkennen geben. Donnerstags nach *Laetare*, 11. *Martii*, 1540."

Ueber Rupertus siehe Ehrhardts *Schlesische Presbyterologie*, III. 334 ff. Otto, *Oberlausizisches Schriftstellerlexikon*, III. 113 ff.

3.

Urkundlicher Beitrag zur Geschichte der Jesuitenverweisung aus Böhmen im Jahre 1618.

Aus der Zeit der Verweisung der Jesuiten aus Böhmen, *vor* der Schlacht am weifsen Berge vor Prag, habe ich eine Abschrift des in Böhmischer Sprache abgefafsten Decrets der Stände, wie solches nach Krumau gesandt worden ist. Es lautet in Deutscher Uebersetzung also

Generaldecret und Patent der Stände im Königreiche Böhmen, durch welches der Jesuitenorden aus dem genannten Königreiche verwiesen wird.

Die Herrn Directoren, Verwalter und Räthe des Landes, aller drei Stände des Königreichs Böhmen *sub utraque**), thun allen in dem Collegium der Stadt Böhmisch-Krumau wohnenden Jesuiten Nachstehendes kund.

Es ist allgemein bekannt, dafs sie, wie überhaupt die sämmtliche Jesuitensecte, bis ietzt diesem Königreiche zum bedeutenden Schaden gereicht und mit ihren Umtrieben den Ständen dieses Königreichs nicht nur verschiedene Hindernisse bereitet, sondern mit ihren Gehülfen in diesem Königreiche jede Ordnung, jedes Recht, die Landesfreiheiten und den allgemeinen Frieden gestört haben und als Ursache vieles Bösen anzusehen sind, weswegen sämmtliche drei Stände gegen diesen Orden gemeinsam Beschwerde führen. Erwägend, auf welche Weise dieses Königreich für die Zukunft unter der beglückenden Regierung Ihrer Kaiserlichen Majestät, als König von Böhmen, vor jeder fernern Gefahr bewahrt und der Friede erhalten werden möchte, haben alle drei Stände des Königreichs, vermöge der ihnen gegebenen Macht und der getroffenen gegenseitigen Uebereinkunft, den Beschlufs gefafst, dafs diese und alle andere Jesuiten, die sich noch hier und da in diesem Königreiche aufhalten möchten, aus diesem Königreiche Böhmen für jetzt, für die Zukunft und für alle ewige Zeiten verwiesen seyn sollen.

Ferner gebieten sie streng, dafs dieser Orden auf der Stelle, längstens vom heutigen Tage bis zum bevorstehenden Freitage nach dem Feste der Sendung des heiligen Geistes, aus diesem Königreiche sich anderswohin friedlich begeben solle.

Sollte dieses ihrerseits *nicht* erfolgen und sollten nach Verlaufe dieser Zeit Jesuiten im Lande sich noch aufhalten: so mögen diese, so wie alle jene, die sie beherbergen, sich ihrer annehmen und sie in Etwas fördern oder gar vertheidigen wollten und dieses verrathen würde, der bösen Folgen gewärtig seyn, für welche die Herrn Directoren und die Herren Stände nicht stehen können.

Dem zufolge diese gerechte die Jesuiten betreffende Aufkündigung des Aufenthaltes im Königreiche allgemein

---

*) Dieser Ausdruck, im Originale *pod obogi*, ist, aufser mit Umschreibung, schwer zu geben; er bedeutet jene Religionspartei, die unter *beiden Gestalten* das Abendmahl empfing.

durch öffentliche Schreiben im ganzen Königreiche gemeldet und verkündigt wird.

Was die andern in Klöstern und anderwärts wohnenden Ordenspersonen von der Römischen Religion *sub una**) betrifft: so ist zu bemerken, dafs dieses Decret sich auf diese nicht bezieht. Seine Wirksamkeit erstreckt sich nur auf die obgenannten Jesuiten: welche schädliche und Unruh stiftende Secte wegen ihrer fürchterlichen Betrügereien, die sie den Obrigkeiten, dieser Welt und ganzen Ländern bereitet hatte, von den Obrigkeiten und dem Volke der Römischen Religion *sub una* aus allen jenen Ländern und Königreichen, in welchen Friede gestiftet werden sollte, vertrieben werden mufste und vertrieben worden ist.

Dieses diene ihnen zur Wissenschaft, danach sie sich und nicht anders benehmen mögen und sollen.

Actum in concilio, gegeben in der Prager Burg am ersten Tage des Monats Juni im Jahre des Herrn 1618.

---

*) Dieser Ausdruck bezeichnet die Katholische Religionspartei, die das Abendmahl nur *unter einer Gestalt* (*pod gednau*) geniefst.

Berichtigung.

Seite 53 Zeile 21 statt *Andr.* lies *Adam.*

Gedruckt bei C. P. Melzer in Leipzig.

